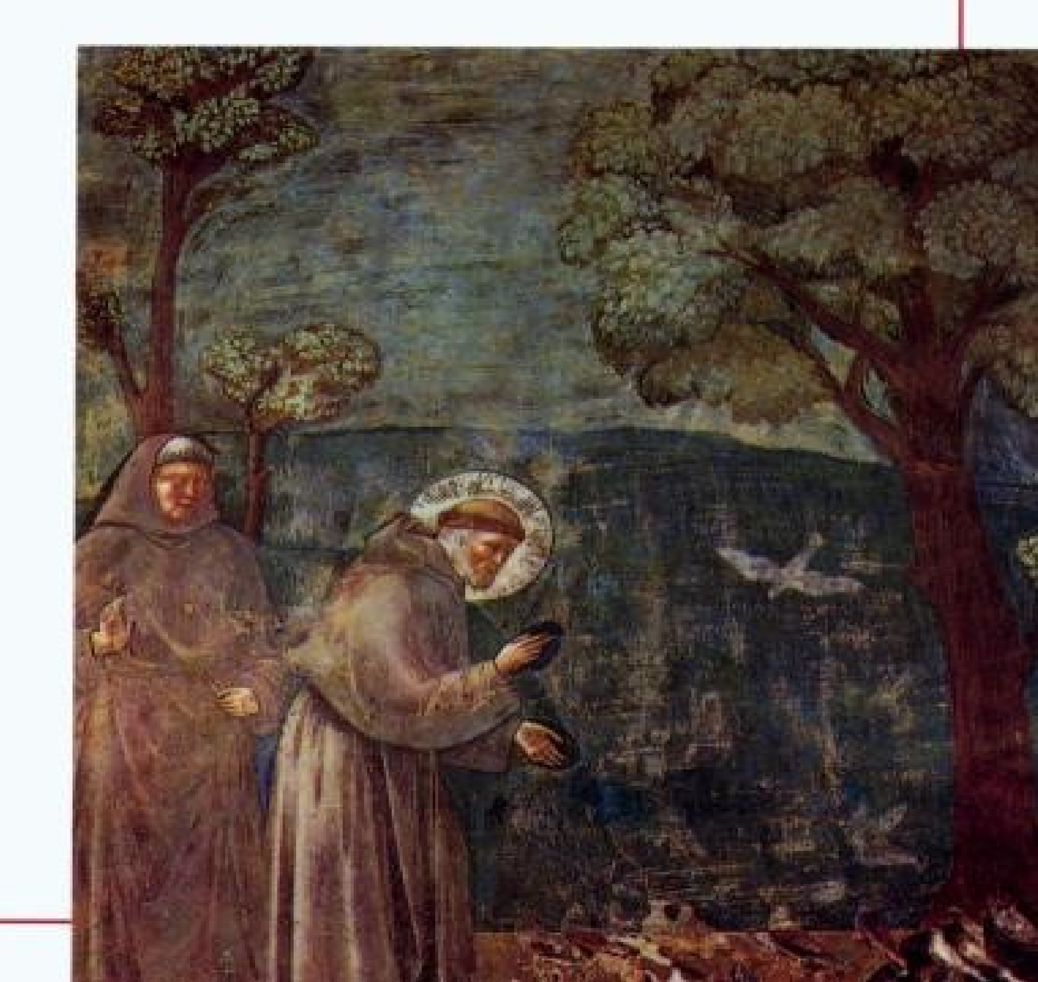


Jacques PAUL

Le christianisme occidental au Moyen Âge

IVe-XVe siècle





ARMAND COLIN

collection U

Jacques PAUL

Le christianisme occidental au Moyen Âge

IVe-XVe siècle

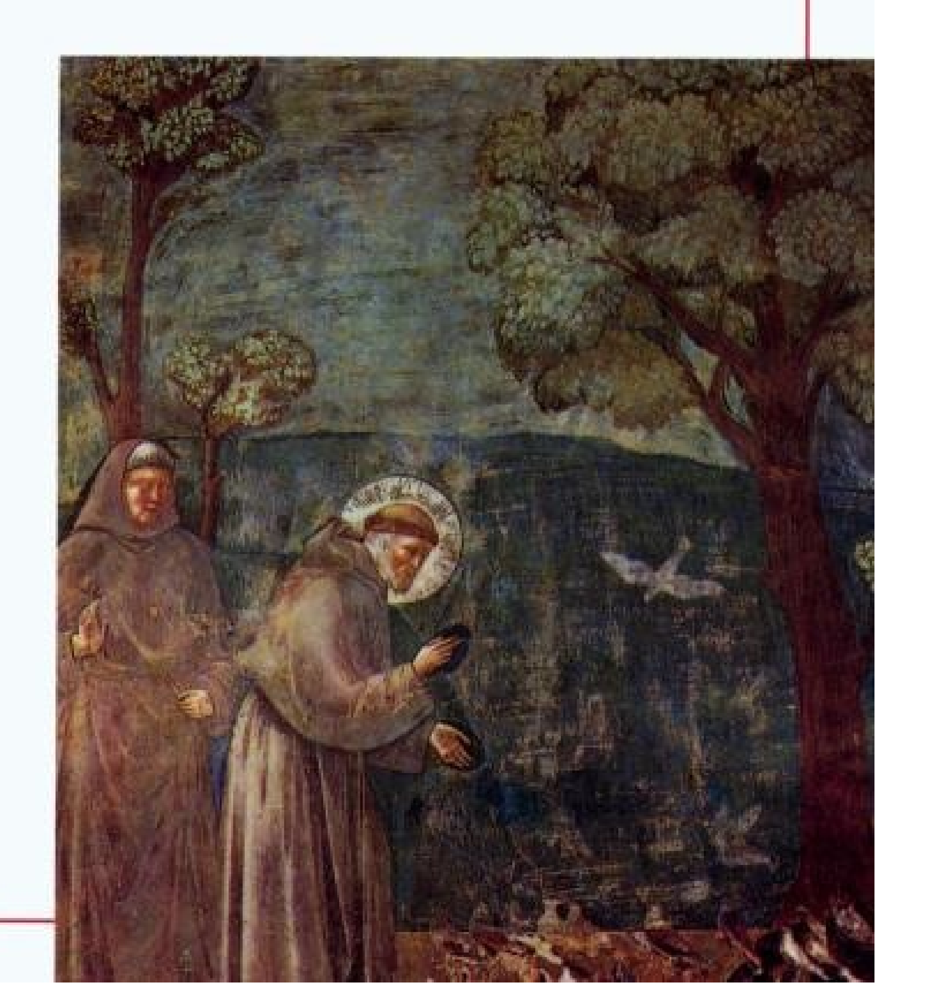
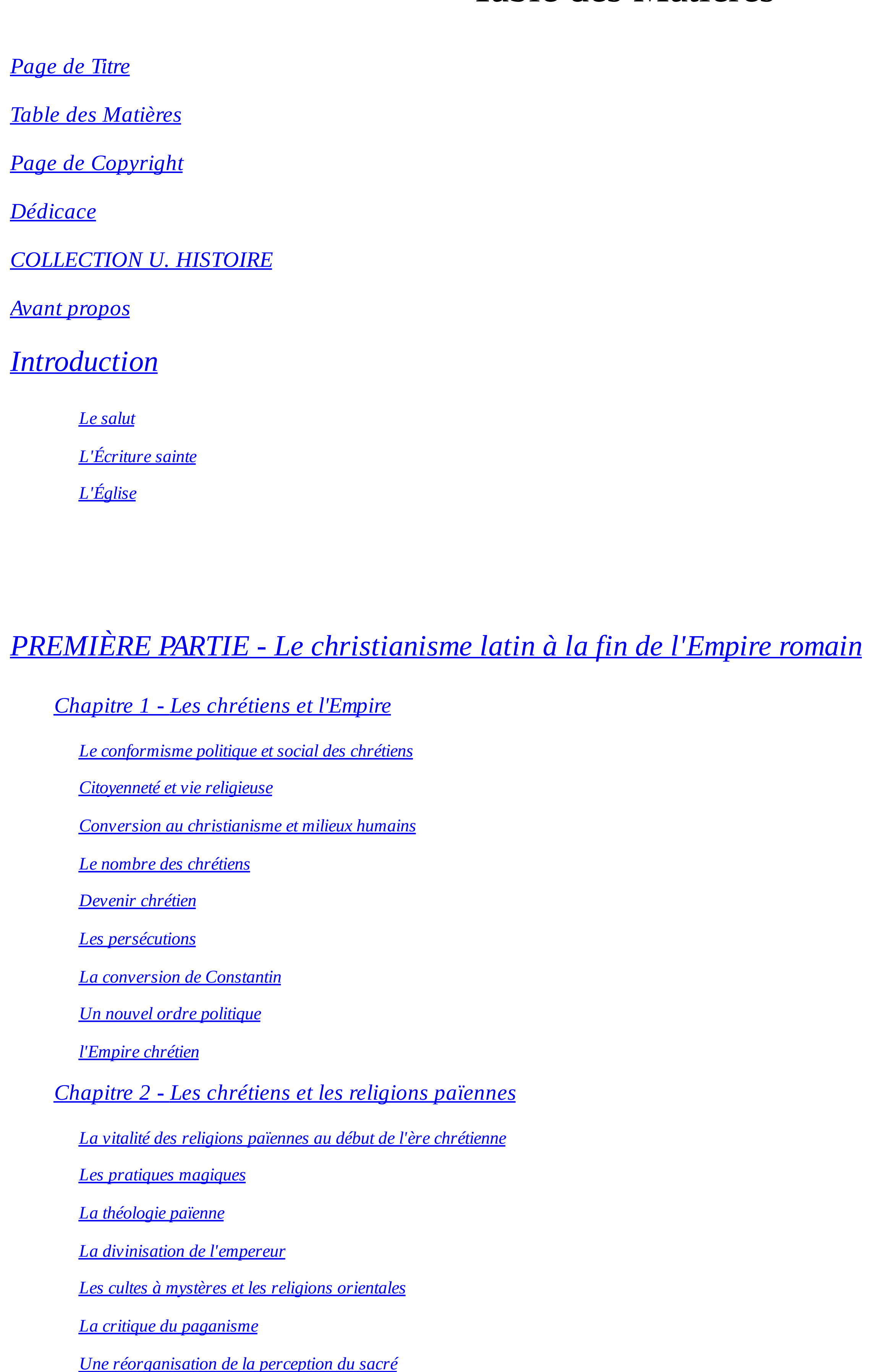




Table des Matières



978-2-200-25525-1



ARMAND COLIN • 21, RUE DU MONTPARNASSE • 75006 PARIS

À monsieur Lièvre

COLLECTION U. HISTOIRE

Document de couverture: Giotto, *Saint François prêche aux oiseaux,* Basilique Saint-François, Assise.

Avant propos

Il y a sur les rayons des bibliothèques un nombre considérable d'Histoires de l'Eglise qui ne manquent pas de mérite et certaines sont récentes. Le Moyen Âge occidental y trouve tout naturellement sa place, plus ou moins large selon l'importance du volume ou de la collection. Les faits historiques majeurs de cette période sont bien connus. Écrire de nouveau et brièvement sur ce sujet n'est pas sans difficulté. Il faut renouveler la perception, en sachant que ce livre vient en complément de ceux qui existent déjà, y compris dans cette collection.

Donner pour titre *Le christianisme occidental* plutôt *qu'Histoire de l'Église au Moyen Âge en Occident* a ce sens. Il s'agit moins de faire un récit que d'analyser, au fil des siècles, des convictions religieuses, des comportements et des attitudes devant les événements, pour autant que la documentation et la compréhension des faits le permettent. Car, au rythme de l'approfondissement de leurs convictions ou sous l'empire des nécessités, les chrétiens vivent leur religion différemment et expriment autrement leur foi.

Sur un millénaire, la continuité et les innovations se combinent sans cesse. Le mouvement et la vie se détachent sur fond de permanence. Les changements n'abolissent pas toutes les attitudes antérieures et ils n'estompent pas les références récurrentes au christianisme primitif. Bien plus, ce retour à la tradition est souvent à l'origine d'innovations. L'histoire est une succession de contrastes entre périodes proches qui gardent pourtant une certaine unité. Un exemple permet d'expliciter ce point de vue. À Cluny, il y a une certaine manière d'être moine qui allie spiritualité, renoncement au monde et liturgie dans l'espérance du salut. Dans la même attente, au XIIIe siècle, le religieux mendiant vit dans la pauvreté et l'approfondissement intérieur, tout en prêchant et en confessant. Ils ne peuvent être réduits l'un à l'autre, car ils ne vivent pas de la même manière. Il y a tout à la fois continuité et changement. Chaque ordre paraît solidement fondé au point d'être durable, assez bien défini pour donner naissance à un comportement identifiable et suffisamment séduisant pour éveiller de nombreuses vocations. Chacune de ces formes de la vie religieuse a ses raisons. Elles répondent l'une comme l'autre à des requêtes. Il n'appartient pas à l'historien de dire si un genre de vie est meilleur que l'autre. Il lui suffit de les comprendre et de faire ainsi l'histoire du christianisme médiéval.

Écrire cette histoire, c'est en explorer ses différentes facettes et rendre compte de ses phases successives. L'ouvrage commence très tôt, non pour étudier le judéo-christianisme en lui-même, mais pour faire l'inventaire de ce qui vient du monde juif et qui est demeuré dans le christianisme comme son fondement. De même, pour les chrétiens, l'apprentissage de la vie comme communauté se fait dans l'Empire romain. Ils ne parviennent à surmonter l'opposition de la société antique qu'en assimilant la culture gréco-latine et en s' intégrant à l' ordre politique. La marque est indélébile, comme le montre un signe extérieur explicite : le latin est encore la langue officielle de l'Église. L'expérience médiévale se greffe sur ces acquis, en utilise toutes les richesses, en raisonne les données et en explore successivement toutes les potentialités. Les caractères originaux du christianisme occidental sont évidents dès l'époque carolingienne et leur nombre s'accroît avec le temps.

Ce texte est écrit pour des lecteurs français, principalement des étudiants. Les événements qui ont lieu en France y sont privilégiés. Cet ouvrage n'est pas un travail d'érudition. Il cherche simplement à faciliter l'accès à une littérature foisonnante.

Les notes de bas de pages renvoient aux sources et parfois les citent pour qu'on puisse vérifier le fondement de certaines affirmations.

Les références, volontairement très réduites, ont pour but de fournir un titre d'article ou d'ouvrage permettant de poursuivre l'étude de la même question. Elles fournissent une piste, rien de plus.

Les bibliographies par parties et chapitres, réunies en fin d'ouvrage, signalent quelques lectures essentielles sur un sujet, le plus souvent accessibles facilement à un lecteur français.

Il n'y a pas de renvoi aux dictionnaires et encyclopédies. On y trouve sur tous les personnages et toutes les notions des notices souvent bien faites et faciles d'accès.

Introduction

Le christianisme est d'abord une religion de salut. Sa raison d'être est d'assurer la réalisation de cette espérance, identique pour l'essentiel au cours des siècles, ce qui laisse présager une certaine permanence dans les convictions et même dans les pratiques. Les fidèles adhèrent avec plus ou moins de ferveur à cette aspiration qui est tout au long du Moyen Âge encadrée par l'Église.

Le christianisme est fondé sur une révélation contenue dans l'Écriture sainte, livre sacré où se trouve consigné sous les formes les plus diverses tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour le salut. Qu'il s'agisse de récits, de poèmes ou d'oeuvres de portée plus générale encore, elle contient un enseignement qui est la source de celui de l'Église. La Bible, parce qu'il s'agit d'un texte, reste accessible dans sa teneur originelle ou sous forme de traductions. Elle s'impose aux générations successives et fait le lien entre les siècles. Présente à la conscience, elle offre en permanence à l'interrogation humaine les mêmes principes religieux et les mêmes récits fondateurs.

Les institutions chrétiennes ont également un aspect durable. Aux textes reçus, vient s'ajouter le culte qui célèbre sans cesse l'événement fondateur et l'actualise. Cette manière d'enjamber l'histoire est le propre des liturgies. Dans l'Église, le mystère originel est toujours repris à travers l'Eucharistie. De même, les hommes se succèdent et assument les mêmes fonctions. Le fait est particulièrement évident puisqu'il y a un clergé. Une génération forme la suivante et passe la main. Des inflexions apparaissent, bien sûr, dans cette continuité voulue pour elle-même.

Dans l'Église, le passé demeure et reste présent, car rien n'est jamais réellement aboli dans une religion. Tout ce qui, au cours des siècles, a été légitimement vécu ou solennellement affirmé perdure et ne quitte pas la mémoire. Cette somme longuement accumulée est à la fois une référence, un inventaire des modèles acceptés et la base de toute nouveauté. Ce passé se constitue en tradition, ce qui est un fait d'une rare complexité. Aussi, le christianisme est-il à chaque époque le résultat de toute son histoire antérieure. Il se présente comme l'aboutissement d'un passé. Ses origines et ses diverses vicissitudes entrent dans sa substance. Les initiatives n'y sont pas interdites, sauf celles qui contredisent trop vivement son histoire.

Le salut

Par des rites appropriés, les religions se proposent de nouer des liens convenables entre l'homme, le monde et Dieu. Il faut conjurer les périls, garantir la protection des vivants, honorer et assurer la survie des morts, capter les bénédictions divines et d'une façon plus générale maintenir l'harmonie entre les forces supérieures et la terre. Ces préoccupations sont aussi diverses que variées. Lorsque le salut est de façon explicite au cœur des croyances religieuses, toutes ces aspirations se réorganisent en conséquence. Dans le christianisme, où ces affirmations sont précises, elles s'ordonnent autour d'une promesse d'éternité à la fois individuelle et spirituelle. Le salut chrétien reprend et prolonge des conceptions juives.

Le salut dans l'Ancien Testament

Le salut est constamment présent dans la Bible. Pour les Juifs, la fin de la captivité, le passage de la mer Rouge, la traversée du désert et l'entrée en Terre promise sont des faits historiques et autant d'actes de salut accomplis par Dieu en faveur de son peuple. La sortie d'Égypte est célébrée chaque année lors de la Pâque. L'événement est devenu fait religieux et sa commémoration fait attendre des actions nouvelles, car les liturgies forgent les espérances pour les lendemains.

Le salut concerne le peuple entier et non un individu particulier et son caractère concret ne fait aucun doute. L'Exode a fait échapper les Hébreux à l'esclavage d'Égypte. Dès lors, l'*Alliance* qui est scellée entre le peuple et son Dieu repose sur des obligations religieuses et morales fixées dans la *Loi*. Tout accroc à ce pacte est lourd d'incertitudes, car il menace le destin du peuple entier. Les prophètes ne cessent de répéter que l'infidélité d'Israël est cause de toutes les catastrophes. Ainsi salut et châtiments sont les deux aspects d'une seule et même dépendance à l'égard de Dieu, dans la peine comme dans le triomphe. Ces croyances, constitutives de l'identité du peuple élu, s'enrichissent de toutes les vicissitudes d'une longue expérience historique. La prise de Jérusalem, l'exil à Babylone, puis le retour dans la terre d'Israël, en 538 av. J.-C., accentuent encore ce particularisme qui est en même temps religieux et ethnique. Soumis à des puissances militaires d'une autre dimension, les Juifs rêvent en permanence au rétablissement d'un État. Politique et religion se mêlent pour alimenter des revendications très concrètes. Elles s'infléchissent très peu au cours des siècles. Dans le livre de Daniel, la succession des empires aboutit à un jugement de Dieu qui assure au peuple saint un salut dans un royaume éternel, au-delà mal défini qui prolonge l'histoire et qui est déjà spiritualisé[1]. Cette vision est peu assimilée. Les Apôtres qui interrogent Jésus pour savoir si le moment est venu de rétablir la royauté en Israël, restent attachés à une espérance collective plus politique que spirituelle, comme la plus grande partie des Juifs vraisemblablement.

Ce salut se réalise habituellement par le ministère d'une personne. Moïse est exemplaire et ni les juges ni les rois n'échappent à ce modèle. Dans la célèbre prophétie de *l'Emmanuel,* Isaïe annonce la naissance d'un enfant, le futur roi Ezéchias, qui a la charge d'assurer le destin du royaume de Juda[2]. D'autres, simplement évoquées par les textes, renvoient à un futur indéterminé. La personnalité du *Serviteur* demeure mystérieuse, car il a pour mission de rétablir le droit et d'agir avec miséricorde[3]. Les prophètes, le psalmiste, dans le rôle de hérauts du salut, engagent à la pénitence et au respect de la *Loi*. La conversion permettait de renouer avec le temps des bénédictions. Ces hautes figures religieuses sont souvent persécutées ou maltraitées, ainsi Élie, Isaïe ou Jérémie. La Bible explique que Dieu leur vient en aide, les délivre de leurs ennemis et assure leur sauvegarde au milieu des embûches. Le thème de la protection individuelle de l'élu de Dieu qui était jusque-là une préoccupation mineure devient prédominant. Longtemps l'espérance religieuse d'Israël ne va pas plus loin.

Le retour à la vie des justes qui ont donné leur vie pour Dieu est entrevu, à une époque tardive, à l'occasion des sacrifices faits pour les morts. Vers 165 av. J.-C., à la suite d'une bataille meurtrière, Judas Maccabée fait une collecte pour offrir un sacrifice dans le temple de Jérusalem *dans la pensée de la résurrection*. Le texte ajoute : « s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter, il aurait jugé superflu et sot de prier pour les morts[4]. » Le salut déborde alors le domaine des seuls événements politiques pour s'ouvrir à d'autres perspectives plus mystérieuses sur lesquelles il n'y a pas d'autres précisions. Cette espérance n'est que très partiellement reçue par les Juifs. Les convictions proprement chrétiennes en dérivent.

Le salut chrétien

L'attente d'un salut dans l'au-delà, reçoit de l'annonce de la mort et la Résurrection de Jésus une impulsion décisive. Dans un discours placé immédiatement après le récit de la Pentecôte et mis dans la bouche de Pierre, les *Actes des Apôtres* font état des principaux épisodes de la vie du Christ : mission terrestre, miracles, supplice. Résurrection et enfin intronisation céleste. Ce schéma, bien arrêté et très cohérent, permet de dégager en conclusion les traits caractéristiques de Jésus. Dans la conclusion qui sonne déjà comme une profession de foi, l'Apôtre déclare : « Dieu l' fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié[5]. »

Il est *Seigneur*. Ce terme, dans la version grecque de l'Écriture, désigne Dieu lui-même à qui il est exclusivement réservé. C'est affirmer, sans ambiguïté possible, le caractère divin de Jésus. Dans un contexte juif où le monothéisme le plus intransigeant est de règle, la proposition est proprement scandaleuse. Il est également *Christ*, c'est-à-dire l'oint de Dieu, ce qui l'habilite pour une mission de salut comparable à celle des prophètes. Cette affirmation prolonge et déborde également les conceptions juives où le messie est un personnage historique qui a reçu l'onction, un roi ou un grand prêtre, dont la mission est politique plus encore que sociale.

Dans les discours des *Actes des Apôtres*, la vie de Jésus est présentée comme la réalisation d'un dessein de Dieu. Sa mort et sa Résurrection sont l'accomplissement de l'Histoire sainte. L'échec évident que constitue le supplice est assez facilement surmonté. Les allusions au *serviteur* souffrant, personnage évoqué dans l'Écriture, insèrent la mort infamante sur la croix dans la tradition. Le sort fait aux prophètes joue le même rôle. Résurrection et exaltation céleste qui sont justifiées par des citations des Psaumes donnent le véritable sens d'un destin unique. Tous ces propos, très élaborés, alors qu'ils se présentent comme une première formulation, se comprennent sans difficulté par rapport aux conceptions juives contemporaines. Ils peuvent trouver un certain appui dans les idées des Pharisiens sur la survie après la mort. Ils n'ont, par contre, aucun sens dans le contexte culturel gréco-romain. L'empreinte juive sur le christianisme primitif est forte, sinon exclusive, comme le montrent toutes ces affirmations originelles et fondamentales.

Cette première prédication du livre des *Actes des Apôtres* s'achève par une invitation à recevoir le baptême en rémission des péchés. Ces notions trahissent leur enracinement dans le judaïsme du début du ¡or siècle. Le péché est sans cesse évoqué dans l'Ancien Testament, parce qu'il est à l'origine de tous les châtiments qui s'abattent sur le peuple. De nombreux récits bibliques illustrent le thème de la sanction religieuse de la faute morale. À cette époque, le repentir et la conversion s'accompagnent d'un rite d'immersion dans l'eau, parfaitement attesté dans l'entourage de Jean le Baptiste. Cette prédication, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, est historiquement attestée. Dès l'origine le christianisme adopte cette pratique qui assure les bénédictions de Dieu et le don du Saint-Esprit.

Dans ces discours des *Actes des Apôtres*, le caractère proprement céleste du salut promis n'est pas totalement explicité, même si la Résurrection de Jésus et son élévation à la droite de Dieu permettent de l'envisager. D'autres passages du Nouveau Testament comportent des formulations plus explicites[6]. Il n'y a aucun doute, à vrai dire, sur le sens du message de salut. Le christianisme fait à ses fidèles la promesse d'une éternité bienheureuse dans un au-delà céleste.

La saveur juive de ces affirmations s'est pour une part estompée, car la christianisation générale de l'Europe occidentale les a acclimatées dans d'autres contextes culturels et les a transformées en autant de propos habituels. Les Romains, plus proches des événements, ne voient longtemps dans le christianisme qu'une simple secte juive. De fait, la séparation entre les chrétiens et le judaïsme n'intervient que vers la fin du 1er, siècle et parfois même dans les premières décennies du second[7].

Le salut dans ce monde et dans l'autre

Dans la Bible, Dieu sauve son peuple. Cette évidence les chrétiens ne peuvent l'ignorer, eux qui voient en la personne de Jésus Christ, l'aboutissement de cette tradition. Il a obtenu par sa mort et sa Résurrection un salut spirituel et définitif dans l'au-delà. Cette croyance englobe ce que les Juifs ont vécu et en donne une autre interprétation.

Les chrétiens lisaient dans *l' Exode* le récit de la sortie d' Égypte et de la traversée du désert. Ils ne doutaient ni de son caractère historique ni des miracles que Dieu avait faits pour délivrer son peuple. Pour eux, ces faits étaient en plus l'annonce et la préfiguration du salut accompli par le Christ. La traversée de la mer Rouge était aussi un symbole. La réalité dévoilée depuis, c'était le baptême et la promesse d'une éternité bienheureuse. Ce qui était fondement de *l'Alliance* chez les Juifs devenait prémisses et exemples. Les étapes antérieures du salut se trouvaient ainsi reprises dans un nouveau système qui leur donnait une autre signification. Ceux qui recevaient le baptême étaient héritiers de ces promesses anciennes et devenaient le nouveau peuple élu. Telle était l'espérance des chrétiens pour l'essentiel.

Après une telle relecture, l'autorité religieuse de l'Ancien Testament demeurait intacte. Les chrétiens avaient de fort bonnes raisons pour croire à sa valeur permanente. Des paroles du Christ allaient dans ce sens. Il était venu accomplir la *Loi* et non l'abolir. C'était indiscutable, mais il restait à définir le champ d'application du propos. Les chrétiens trouvaient, bien sûr, dans la Bible une formulation des préceptes moraux auxquels ils adhéraient. Il n'était pas question d'abroger les commandements du Décalogue, mais de les reprendre. Par contre, les usages alimentaires et les pratiques rituelles n'étaient pas retenus. La circoncision n'était pas imposée aux fidèles venus du paganisme.

Une validité plus générale et plus diffuse de l'Ancien Testament s'imposait également. De la première venue du Christ jusqu'à son retour pour le jugement dernier, les chrétiens vivaient dans la foi et dans l'attente. Le délai qui séparait son Incarnation de son avènement glorieux de la fin des temps pouvait se comparer à la période précédant la venue du Messie. L'Église, comme autrefois le peuple élu, avait à vivre dans le monde en attendant la réalisation des promesses. Dès lors, nombre d'épisodes de l'Ancien Testament trouvaient une pertinence évidente. Les chrétiens avaient besoin de chefs, comme Israël de rois. Ils avaient des ennemis et devaient s'en remettre à Dieu pour échapper à leurs mains. Même vivant sous la grâce, ils ne pouvaient se passer de lois et de règles. Les parallèles s' imposaient et avec eux toutes leurs conséquences. L'Ancien Testament devenait pour la vie des chrétiens dans le monde un livre de références. Il n'y en avait pas d'autre. Or, tout au long de son histoire, le peuple élu avait été exaucé dans ses espérances temporelles et collectives. Dieu gouvernait étroitement le monde et les chrétiens jugeaient légitime d'en attendre les mêmes bénédictions concrètes que le peuple juif autrefois. Ils avaient acquis le sentiment qu'une protection divine permanente leur était accordée, ce que les *Évangiles* ne démentaient pas formellement.

Le Nouveau Testament confirmait toutes ces attentes et leur donnait un ton plus personnel et plus concret. Le Christ avait guéri les malades, chassé les démons et nourri la foule. Les récits de miracles montraient que beaucoup d'humbles sollicitations, parfois à peine exprimées, avaient été entendues. Les sourds, les aveugles, les paralytiques avaient été guéris. Une certitude inébranlable animait les chrétiens. Les Évangiles justifiaient les espoirs concrets les plus fous, puisqu'il fallait simplement demander avec foi.

De même que le monde a commencé, il doit avoir une fin. La création a pour corollaire la parousie. Cette double conviction, logique en elle-même, se fonde indiscutablement sur la Bible. Ce parallèle, par contre, n'explique pas le ton d'une rhétorique caractéristique qui fait des *Apocalypses* un genre littéraire bien défini et fixé très tôt. Une accumulation de catastrophes cosmiques et de désastres humains provoque une confusion générale qui aboutit à un nouveau chaos. On ne sait quelle place les événements réels transposés peuvent avoir dans ces évocations terrifiantes. L'expérience douloureuse d'Israël, puis celle des Juifs en révolte contre les occupations étrangères, jouent un rôle certain dans le développement de ces thèmes. Au terme de cette crise, Dieu rend un jugement contre les méchants. Les justes chantent victoire. Le salut final est célébré dans la liesse spirituelle, avec cantiques et festin symbolique[8]. L'histoire finit par s'introduire dans ces récits qui, sous le couvert de prophéties, servent de plus en plus à décrire l'avenir. Dans le livre de *Daniel*, écrit vers 165 av. J.-C., le prophète scrute par ses calculs et avec ses visions le des-tin des empires qui se succèdent et annonce, pour une date que l'on peut essayer de calculer, le règne de Dieu et des saints pour l'éternité[9]. Les promesses se greffent sur des faits réels, décrits de façon symbolique mais identifiables. Dans ce cas pourtant, l'agencement entre les événements et les réalités spirituelles finales n'est pas exactement perceptible.

Les mots, les images, les thèmes essentiels de cette apocalyptique sont repris dans le Nouveau Testament, ainsi que dans de nombreux apocryphes. Les chrétiens des premières générations sont persuadés d'une fin prochaine du monde et les textes sacrés ne semblent pas les contredire. L'*Évangile de Matthieu* place dans la bouche du Christ un discours où il évoque en même temps la destruction de Jérusalem et la parousie, ce qui engage à juger les événements proches l'un de l'autre. Marc et *Luc* tiennent les mêmes propos. En 51, dans la deuxième *Épître aux Thessaloniciens*, saint Paul traite longuement et avec précision de la fin des temps. Il explique qu'elle est précédée par la manifestation de *l'Homme impie* qui, parce qu'il s'oppose en tout à Dieu est devenu un Antichrist, terme transformé par l'usage en Antéchrist. Sa carrière est hautement symbolique, car il doit pénétrer dans le sanctuaire et s'y faire adorer. Ce propos allusif rend les imaginations fertiles. Le fait évoqué par ce récit est tenu habituellement pour réel par les commentateurs. Bref, la fin des temps n'est pas imminente aussi longtemps que ce personnage ne s'est pas manifesté par des actions caractéristiques. L'Apôtre calme ainsi l'inquiétude des chrétiens très attachés à un prompt retour du Christ. Indirectement, il les incite à scruter tous les signes annonciateurs et à identifier l'Antéchrist.

L'*Apocalypse* attribuée à Jean, utilise les images et le vocabulaire empruntés à la tradition juive. Le texte, complexe à souhait, est dans l'Antiquité et au Moyen Âge l'objet de commentaires divergents. Pour certains, cette révélation manifeste la présence permanente de Jésus ressuscité dans l'Église, c'est un livre symbolique sur l'actualité. Pour d'autres commentateurs il s'agit essentiellement des épisodes qui conduisent à la fin des temps et au jugement dernier, donc de l'avenir.

L'Apocalypse fait état de troubles et de persécutions où interviennent des personnages symboliques : le faux prophète, la Bête, le Dragon. L'auteur, qui écrit vers 95, a semé quelques indices qui renvoient à des situations historiques. Les premiers commentateurs savent retrouver sous ces noms d'emprunt Hérode ou Néron[10]. Tout signe, même ténu, permettant au travers des symboles l'identification d'un personnage vivant devient un indice de la fin prochaine du monde. Vers 360-363, Hilaire de Poitiers voyait l'Antéchrist en personne dans l'empereur arien Constance. Saint Martin, si l'on en croit Sulpice Sévère, se disait entouré de faux prophètes. De cette manière, la fin des temps pouvait s'inscrire à tout moment dans la perception des événements. Toujours reprise en dépit de l'ajournement régulier de la fin des temps à une date

ultérieure, elle entretient une vigilance permanente sur les événements et sur les hommes. Elle inspire constamment une lecture des faits passés et présents. Elle provoque l' attente ou la crainte, selon les époques.

Si l'on prenait à la lettre le texte de *l'Apocalypse,* l'éternité paraissait précédée par un règne du Christ et des élus pendant mille ans[11]. Pendant ce millénaire Satan était enchaîné. Puis, relâché, il s'en allait pour peu de temps séduire les nations. Après des épisodes terrifiants et un dernier combat eschatologique, la Jérusalem céleste apparaissait et avec elle la fin des temps. L'interprétation de ce règne de mille ans était délicate, sinon hasardeuse. Fallait-il y voir, après une première résurrection des élus, une étape intermédiaire entre le monde et l'éternité. Certains Pères de l'Église, comme saint Irénée, l'ont pensé. D'autres, en commençant par Origène se sont opposés à cette lecture trop littérale et fausse pour cette raison. En Occident, Jérôme et Augustin estiment que ces mille ans ne sont qu'un symbole qui désigne le temps imparti à l'Église pour convertir les peuples. Cette opinion prévaut, chez les lettrés au moins. Il reste que, symbole ou réalité, ces mille ans conservent une curieuse capacité à susciter les interrogations.

Lorsque la fin des temps est tenue pour imminente, elle donne un caractère précaire au monde et bien des entreprises paraissent alors inutiles. Que la perception soit dominée par l'inquiétude liée aux désastres ou que la perspective d'un salut tout proche s'impose, cette conviction n'engage ni à la lutte ni à la préparation de l'avenir.

La résurrection et l'immortalité de l'âme

Les Juifs avaient entrevu la résurrection des morts comme le prouvent le *Deuxième livre des Maccabées* ou encore le *Livre d'Hénoch,* un apocryphe de la première moitié du IIe siècle av. J.-C. Ce thème n'avait pas cessé de susciter parmi eux d'âpres débats. Les chrétiens, convaincus du caractère exemplaire de la vie du Christ, tiennent la résurrection pour le salut proprement dit. Sur ce point les affirmations sont tout à fait explicites. « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine » écrit saint Paul[12]. À vrai dire, le fait posait de nombreuses questions aux chrétiens eux-mêmes. En 57, l'Apôtre doit écrire aux Corinthiens sur cette question. À la fin des temps, *les morts ressusciteront incorruptibles* et l'être mortel revêtira l'immortalité. Ses explications sur les modalités étaient des plus complexes, car elles faisaient intervenir des notions anthropologiques sur le psychique et le spirituel[13]. Hors de son milieu d'origine, le monde juif, la résurrection des morts est une idée est assez largement inassimilable. Lorsque saint Paul parvient à ce point de son discours sur l'Aréopage d'Athènes, il provoque des railleries[14]. Ce premier débat avec des païens s'avérait décevant. La suite ne le fut pas moins, tant les philosophes marquèrent de répugnance devant une telle proposition[15].

Ces réticences s'expliquent. Les Grecs et les Latins n'avaient pas la même conception de l'homme que les Juifs et les notions de corps, de vie, d'âme, de connaissance et d'esprit ne correspondaient pas d'un univers culturel à l'autre. Sommairement traduits, les mots ne désignaient pas les mêmes réalités. Dans le monde grec, depuis Platon, le caractère immatériel de l'esprit s'était largement imposé. À ce titre, il était incorruptible, immortel et proprement éternel. Au début de l'ère chrétienne, cette doctrine était communément exposée dans des traités de vulgarisation. Dès lors, la résurrection des morts à la fin des temps n'était pas une promesse susceptible de soulever l'enthousiasme de philosophes persuadés que l'esprit demeurait impérissable, au moment même où mourrait le corps. En dehors même de tout mépris de la chair, le caractère inaltérable et permanent de l'âme suffisait.

La survie de l'âme après la mort est admise comme une doctrine philosophique commune par les

chrétiens formés à la culture gréco-latine classique. Rien dans la tradition biblique ne s'y opposait vraiment et certains livres, écrits directement en grec par des Juifs d'Egypte, semblaient même la suggérer. Or, résurrection des morts et immortalité de l'âme n'étaient pas une seule et même chose. Les doctrines s'ajoutent, puisqu'elles ne se contredisent pas formellement. On ne sait pas toujours quelle interprétation exacte les chrétiens ont de cette double conviction. Elle permettait en tout cas d'entrevoir un accès de l'âme au Paradis, sans attendre la résurrection de la chair à la fin des temps.

Un indice de l'adhésion des fidèles à cette idée apparaît dès les premières années du IIIe siècle, dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*[16]. Ce texte fait état de visions dont Perpétue, martyrisée peu après, a bénéficiées en prison. Elle a vu une échelle d'airain d'une hauteur extraordinaire qui montait jusqu'au ciel. Elle était étroite et on grimpait seul. Ses bords étaient garnis de pointes de fer, de crocs, de glaives et de coutelas au point qu'une personne montant sans prendre garde risquait d'être lacérée. Au pied, un énorme serpent cherchait à terrifier ceux qui voulaient monter. Au terme de l'ascension, Perpétue parvenait dans un jardin où se trouvait un homme assis, à cheveux blancs, vêtu comme un pasteur et trayant des brebis. Après un souhait de bienvenue, elle reçoit les mains jointes une bouchée de fromage et la mange. Tous les assistants disent *amen*. Cette vision est une scène paradisiaque avec un Christ bon pasteur présidant un rite de communion. À la veille d'un supplice, elle comporte une promesse d'accès immédiat à la béatitude. L'imagination véhicule des propos implicites, alors même qu'aucune doctrine n'est formulée.

Perpétue a également une vision concernant son frère, mort jeune, sans avoir reçu le baptême. Il porte un ulcère sur le visage, signe néfaste suggérant sa damnation. Elle prie pour lui. Lorsqu'elle le voit à nouveau, il boit de l'eau puisée à une piscine, alors que sa plaie est guérie. Elle comprend qu'elle a été exaucée et que sa peine lui a été remise. Les allusions baptismales laissent imaginer une purification après la mort, obtenue par la prière. À cette date, le propos, explicite sous sa formulation onirique, est tout à fait novateur. Il montre en outre que toutes les puissances de l'imagination ont déjà été assimilées et que les chrétiens en tirent des enseignements. Certes, les visions des martyrs ne sont pas des textes ayant une grande autorité doctrinale, comme le rappelle saint Augustin, près de deux siècles après, à propos justement de celles de Perpétue. Ce texte dont le succès est attesté par une large diffusion, témoigne de l'orientation de la sensibilité chrétienne.

La résurrection à la fin des temps qui est attestée dans l'Écriture et qui figure dans le *Credo* est la conviction chrétienne originelle que les clercs et les lettrés rappellent fréquemment aux fidèles. Elle est développée aussi bien dans les sermons que dans l'imagerie, ce qui lui assure une présence permanente et officielle. La croyance à la survie de l'âme est plus en accord avec les pratiques, liturgiques ou non, qui accompagnent la célébration de la mort[17]. Elle est implicite chaque fois que l'on fait mémoire d'un défunt. D'un point de vue plus général, le développement concomitant des deux doctrines sur l' immortalité de l'âme et la résurrection de la chair aboutit à s'interroger de plus en plus assidûment sur la longue période qui s'étend de la mort au jugement dernier.

Salut et société

Il y a, au cœur du christianisme, une attente de félicité éternelle dans un autre monde. Dans l'Antiquité, cette conviction a conduit des chrétiens au martyr pour avoir refusé de sacrifier devant l'effigie de l'empereur. Quelles que soient les justifications de ce geste, il en découle que les obligations politiques et sociales n'ont eu aucune prise sur leur détermination. Des convictions religieuses individuelles leur inspirent un incivisme certain. Le choix de la virginité, la fuite devant les charges publiques, le refus de porter les armes ou de servir dans l'administration impériale sont autant de désertions et de signes de

rupture avec la société. Ces impulsions, caractéristiques du christianisme primitif, disparaissent partiellement lorsque le pouvoir devient chrétien. En fait, elles se prolongent et se renouvellent, car il s'agit d'un refus du monde. Au Moyen Âge, la recherche du salut inspire l'errance pour Dieu loin de sa patrie, la prédication itinérante, le renoncement à toute possession pour vivre dans la pauvreté. La piété encourage aussi une vie retirée consacrée aux oeuvres de charité ou à l'éducation. Un individualisme religieux est sous-jacent au christianisme, car le salut éternel est en fin de compte l'affaire d'une personne, non d'une société. Une perception plus collective, qui est de temps à autre dominante, prend en compte le salut du peuple. Elle suppose une autorité qui a compris son rôle en ce domaine, ce qui ne peut aller sans réflexion.

Le refus du monde se limite le plus souvent à des milieux bien définis, car la recherche du salut dans la perfection concerne surtout les milieux monastiques et ascétiques. Cette élite rappelle que le monde tout entier gît dans le péché et qu'il est impossible pour un chrétien de se couler complètement dans les cadres d'une société temporelle. Sa réprobation ne porte pas uniquement sur les entorses à la morale, mais également sur bien des activités indispensables à la vie en société. Les principes lui donnent incontestablement raison et ses discours en tirent une certaine force de persuasion. Les saints sont en droit de faire des reproches à tous ceux qui vivent selon les critères du monde et ils ne s'en privent pas. C'est une rhétorique habituelle et souvent convenue. Cette élite religieuse écrit beaucoup, façonne l'opinion savante, jouit d'un prestige certain, surtout lorsqu'elle est issue de l'aristocratie. Elle entraîne rarement les foules. Les innombrables traités sur la virginité n'ont pas convaincu les chrétiens à renoncer majoritairement au mariage et à la procréation.

Le clergé est dans la pratique plus circonspect, car il a affaire à des chrétiens qui vivent dans le monde. Il adopte souvent une attitude de compréhension à l'égard des gouvernements, car il est amené à collaborer avec eux d'une façon ou d'une autre. Les évêques tiennent des discours mesurés variables selon les circonstances et les cas. Ils sont le plus souvent conformistes à l'égard d'un pouvoir favorable. Leurs exigences religieuses s'accommodent, souvent trop facilement, des équilibres politiques. Ils tiennent également compte d'une masse qui adapte la religion à ses capacités et qui n'a pas vocation à l'héroïsme.

Religion de salut, le christianisme a une attitude ambiguë à l'égard de la société. La survie des États et des institutions n'a jamais été sa préoccupation primordiale. Il garde de la persécution subie à ses débuts une certaine capacité à rompre avec les princes. Il n'est pas, en permanence, la simple doublure religieuse d'un empire. L'ordre établi peut être remis en cause par des exigences de sainteté ou de simple purification. Dans ce cas les moines et les ascètes jouent un rôle évident. Ils sont alors à la pointe du combat.

L'Écriture sainte

Le christianisme est une religion fondée sur les Écritures, comme le judaïsme à qui il emprunte l'Ancien Testament. La Révélation est contenue dans la Bible qui est le *Livre* par excellence. Il s'agit plutôt d'une bibliothèque, tant les textes sont nombreux et divers par l'origine, le style et la date de composition. Ces ouvrages, tenus pour sacrés, contiennent la *Révélation* et transmettent sous une forme ou sous une autre la parole de Dieu. Cette surévaluation religieuse incite à investir les textes de plus de sens qu'ils n'en ont de manière obvie, ce qui est une véritable activité créatrice.

Lire et comprendre ces textes n'échappe pas aux critères en usage pour le commentaire des œuvres

profanes. C'est une discipline intellectuelle à part entière, même s'il s'agit de grammaire et de rhétorique plus que de critique historique.

Recevoir l'Écriture c'est accepter qu'elle constitue une référence permanente. La mémoire est susceptible de varier, les usages se transforment, les doctrines s'infléchissent, mais un texte, tenu pour intangible parce qu'il est sacré, est pour l'essentiel fixe. Si sa transmission est bien assurée, il enjambe les siècles ce qui le rend présent dans sa teneur originelle à des interlocuteurs de tous les âges. Il permet de revenir aux origines, de reprendre les questions à la racine et de les traiter autrement à partir des mêmes bases. Le dialogue avec l'Écriture défie le temps et permet de se dégager des attitudes antérieures.

Chrétiens, juifs et païens devant les textes sacrés

Les Romains n'ignoraient pas complètement les écritures sacrées. Des livres venant d'un passé lointain conservaient les traditions religieuses de Rome. Les *Libri haruspicini*, enseignaient l'art de lire dans les entrailles des animaux sacrifiés et les *Livres* sibyllins étaient consultés lorsqu'un problème religieux majeur se posait. À Rome, on traitait les textes sacrés avec le plus grand respect et ils étaient interprétés avec une scrupuleuse exactitude en s'interdisant toute liberté. Cette particularité est signe d'un état d'esprit.

Certaines des religions ayant trouvé place dans le monde romain utilisaient des livres sacrés, comme les *Oracles chaldaïques*, ou avaient recours à des révélations, comme les traités réunis sous le patronage de l'Hermès Trismégiste. L' intérêt que les philosophes néoplatoniciens portent à cette littérature lui assure un plus grand crédit, dans la deuxième moitié du IIIe siècle. Porphyre en traite longuement dans la *Philosophie des oracles* et dans le *De regressu animae*. Un siècle et demi après, saint Augustin cite des extraits d'une de ces œuvres[18]. Jamblique fait également une large place aux oracles dans *les Mystères d'Égypte*. Tous ces textes sacrés sont repris dans le cadre d'une philosophie religieuse qui leur donne leur signification. Il s'agit moins d'en mettre en évidence le sens obvie que de les faire entrer dans une construction intellectuelle globale.

Ces livres sacrés ne sont pas plus chez les Grecs que chez les Romains des textes fondateurs. Ils ne donnent pas de héros à admirer et à imiter, ils ne nourrissent pas l'imagination. Faute d'être tenus pour des modèles de style et de grammaire, ils ne sont pas les références habituelles des lettrés. Virgile joue ce rôle chez les Latins et Homère pour une part. Avec le temps, le commentaire des œuvres du poète latin fait une place grandissante aux questions religieuses. Dans les *Saturnales* de Macrobe, œuvre du début du ve siècle, une partie des débats est consacrée à Virgile et le poète se transforme en mage et en inspiré. Cette vocation est largement confirmée par le Moyen Âge.

Il en va tout autrement avec la Bible. La Loi est sainte et sacrée, parce qu'elle a été donnée par Dieu. L'histoire ne l'est pas moins. Les récits sur la royauté en Israël ne sont pas plus dissociables du reste de l'Écriture que les apostrophes des prophètes et les œuvres des poètes. La révélation de Dieu se lit aussi bien dans les événements que dans les paroles des personnages inspirés. Rien ne peut être ajouté ou retranché des Écritures[19]. L'Histoire sainte assume la somme de tout le passé, les péchés comme le reste.

Le caractère sacré des textes est confirmé par leur usage dans la liturgie. La Loi et les prophètes sont lus dans les synagogues et sont suivis par une exhortation adressée à la communauté[20] . Dans ce contexte, le commentaire de la Bible est scrupuleux sinon minutieux, car le détail peut se révéler riche de significations religieuses.

Pour les chrétiens, la lecture et le commentaire de l'Ancien Testament sont indispensables pour montrer

que Jésus Christ est bien l'accomplissement de l'Histoire sainte. Comme le montre la première prédication des *Actes des Apôtres,* l'argument prophétique est jugé tout à fait nécessaire dans un contexte juif. Il l'est également à l'égard des païens, pour réfuter les objections tirées du caractère nouveau de la religion proposée. La foi des chrétiens suppose cette validité des Écritures antérieures. Ils trouvent la parole de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament et ils ont à l'égard des textes le même respect que les Juifs. Leur attitude se calque d'autant plus facilement sur la leur qu'une part de leur liturgie prolonge celle de la synagogue. Aux lectures de passages de l'Ancien Testament, ils ajoutent les textes évangéliques, ainsi que les autres écrits des Apôtres.

À l'égard des Écritures, un principe général s'impose : la cohérence de la Révélation. Les chrétiens ne peuvent admettre ni variations ni dissonances dans la Bible. Puisque Dieu en est l'auteur, il ne peut y avoir ni erreurs, ni propos superflus. Une fois admis que l'Écriture est inspirée, il est impossible d'échapper à cette logique. Les conséquences sont évidentes. Tout a un sens et il convient de le chercher. Ce qui est obscur est tenu pour un mystère à sonder. Ce qui paraît simplement anecdotique est l'anticipation figurée d'une grande vérité. Le commentaire se fait d'autant plus minutieux que la garantie divine s'étend jusqu'à la lettre. La mise en œuvre de ces principes peut entraîner bien des développements qui reposent sur des bases fragiles.

La Bible est à l'évidence le texte fondateur chez les Juifs comme chez les chrétiens. Le fait ne pose aucun problème pour les premiers puisqu'il s'agit d'une littérature nationale où figurent les lois religieuses, l'histoire des origines et des œuvres poétiques. Pour les chrétiens, grecs ou latins, l'adoption de l'Ancien et du Nouveau Testament comme références religieuses exclusives signifiait souvent l'entrée dans un univers culturel différent et l'abandon de la littérature païenne avec ses héros familiers. Ce choix était particulièrement difficile pour les lettrés qui ne trouvaient pas dans les textes sacrés les qualités rhétoriques requises. Les plus grands esprits, Jérôme, Augustin témoignent de la répugnance littéraire que leur inspire le latin de la Bible.

Le canon des Écritures

Pour l'Ancien Testament, les chrétiens pouvaient s'en tenir aux livres acceptés dans le judaïsme. En retenant ceux qui avaient été écrits directement en grec dans la *diaspora* et plus particulièrement en Égypte, ils se conformaient à l'attitude des Juifs les plus ouverts à l'égard de l'hellénisme. La prédication hors de Judée, puis l'universalisme religieux expliquent cette adoption.

La rédaction des divers écrits qui constituent le Nouveau Testament s'étend jusqu'aux dernières années du premier siècle. Leur état définitif est souvent l'aboutissement de processus très complexes dont les spécialistes débattent toujours. Pour les *Evangiles* l'élaboration compte plusieurs phases. La prédication des premiers disciples est à l'origine de ce que croient sur Jésus Christ les diverses communautés chrétiennes. Sur la base de récits identiques ou proches, des variantes apparaissent suivant la pratique religieuse qui fait suite à cet enseignement. De même, la foi qui scrute ces paroles en développe parfois le sens ou l'adapte aux circonstances. Ces diverses traditions que l'on s'efforce de lier à des lieux et à des personnes se fixent et sont mémorisées avant d'être mises par écrit. Des rédactions partielles ont existé avant même la composition des *Évangiles.* C'est cette commune dépendance à l'égard d'une source qui fait la parenté entre les *Évangiles de Marc, de Luc et de Matthieu.* Les différences s'expliquent par la présence d'autres traditions. Une première version de *l'Évangile de Marc* peut dater des années 50. Il est repris par la suite. L'*Évangile de Matthieu* paraît issu de milieux judéo-chrétiens. Sur la base de traditions plus anciennes, *L'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres* ont été probablement écrits vers 80-

85. *L'Évangile de Jean*, qui est indépendant de cette source commune, est rédigé vers 95.

Aux récits s'ajoutent des lettres, celles, par exemple, que Paul adresse aux différentes Églises. On s'accorde pour dire que les deux *Épîtres aux Thessaloniciens* datent de 51, les deux *Epîtres aux Corinthiens* de 57, *l'Épître aux Romains* de 58. La chronologie des autres est moins assurée. La notion de propriété littéraire étant très vague dans l'Antiquité, il n'est pas exclu qu'une lettre écrite sous le patronage d'un Apôtre soit en fait d'un disciple ou d'une Église fondée par lui. Il en découle diverses discussions sur l'authenticité, au sens moderne du terme, de certaines lettres. Ces missives qui n'ont pas le caractère de lettres encycliques s'adressent à une Église particulière qui en a conservé le texte. La réunion en une seule collection des lettres de saint Paul résulte d'une initiative de la fin du Ier siècle.

Le rôle de la tradition orale favorise la prolifération de textes les plus variés. Certains, comme *l'Évangile selon Thomas,* peuvent véhiculer parmi des propos apocryphes, quelques paroles authentiques de Jésus transposées dans un contexte spirituel passablement différent. D'autres sont des compositions destinées à soutenir les doctrines de groupes hérétiques. Les gnostiques mettent en circulation de nombreux livres. D'autres, sous le patronage fictif des Apôtres, font part de leurs expériences religieuses, qu'il s'agisse de visions, de révélations ou de pures spéculations. L'approche de la fin des temps est scrutée avec une attention particulièrement soutenue, comme le montrent les nombreuses apocalypses. Bref, il y a un foisonnement de textes les uns pieux ou merveilleux, les autres douteux ou franchement hérétiques. Cette littérature témoigne de la fertilité spirituelle et religieuse des communautés nées de la prédication évangélique. À vrai dire, les lettrés chrétiens font preuve d'un discernement indiscutable pour refuser les textes trop éloignés des doctrines reçues.

L'œuvre de Justin écrite vers 150 est à bien des égards exemplaire. Il cite les *Évangiles* et fait d'assez nombreuses allusions à *l'Évangile de Jean*. Il connaît l'*Apocalypse* ainsi que l'ensemble des lettres de Paul, à l'exception de *l'Épître* à *Philémon*. Il ne fait mention que de la première lettre de Jean et de la première lettre de Pierre. Diverses indications, le plus souvent concrètes et d'importance modeste, n'ont pas le Nouveau Testament pour origine et viennent d'autres traditions. Des rapprochements indiscutables ont montré qu'il avait utilisé l*'Évangile de Pierre*. Il y a donc quelques emprunts à des apocryphes.

Chaque Église dresse la liste des livres qu'elle tient pour authentiques et fixe ainsi le *canon* des Écritures. Ces textes sont souvent désignés par le terme d'*Écritures canoniques*. Quelques divergences apparaissent. En Afrique, les évêques ont hésité jusque vers 200 à admettre les *Actes des Apôtres*. D'une façon plus générale les chrétiens font, en Occident, une place assez large à la littérature apocalyptique, en recevant des révélations, le Pasteur d'Hermas par exemple, qui ne seront pas conservées dans le canon définitif des Écritures. En Orient par contre, les Églises repoussent ces textes et manifestent beaucoup de réserve à l'égard de *l'Apocalypse de Jean*. Vers 200, le *Canon de Muratori* donne la liste des livres reçus par l'Église de Rome. Elle comporte encore des incertitudes, puisqu'elle admet l'*Apocalypse de Pierre* qui ne sera pas retenue. En Orient, au début du IVe siècle, Eusèbe de Césarée signale que diverses épîtres catholiques restent discutées : en particulier la *2e Épître de Pierre* et les deuxième et troisième lettres de Jean. En Occident, saint Augustin donne dans le *De doctrina christiana* une liste de vingt-sept titres qui correspondent exactement au Nouveau testament tel qu'il est reçu par la suite.

Les traductions latines

En Occident, l'Église utilise longuement le grec, comme le prouvent, à Rome, les épitaphes des papes, toutes rédigées en cette langue jusqu'aux dernières décennies du IVe siècle, à l'exception de celle de

Corneille, mort en 253. Les communautés chrétiennes comptent parmi leurs membres de nombreux Orientaux et le bilinguisme est général. Les premières traductions latines de la Bible apparaissent là où la pratique courante du grec devient défaillante. Ces traductions servent à la vie de la communauté chrétienne pour la liturgie et la catéchèse. Un usage privé n'est pas assuré, car les lettrés sont bilingues et les autres n'ont pas besoin de textes. Il est vraisemblable qu'une période orale a précédé la mise par écrit des traductions. Ce travail qui n'a pas été effectué d'un coup ni par une seule personne, concerne d'abord les passages usuels, puis des livres entiers. Il n'y a pas de témoignage sur ces étapes préliminaires.

Les premières traductions latines apparaissent dans la province d'Afrique, avant 180. Les martyrs de Scillium interrogés par le gouverneur ont avec eux les livres de *Paul le juste*, à l'évidence les *Épîtres*. Les œuvres de saint Cyprien, évêque de Carthage, donnent, pour le début de la deuxième moitié du IIIe siècle, des informations beaucoup plus précises. Il a composé des ouvrages comme *l'Ad Quirinum* ou *l'Ad Fortunatum* qui rassemblent les *testimonia* bibliques, c'est-à-dire des citations assez longues, empruntées à de nombreux livres et faisant autorité sur un sujet donné. D'un emploi à l'autre il n'y a pas de variantes, le texte latin est déjà fixé. De plus, Cyprien ne le discute jamais et ne le confronte pas au grec. C'est reconnaître qu'à cette date il est admis par la communauté chrétienne, ce qui laisse supposer une mise en circulation bien antérieure. Cette traduction décalque le grec et manque totalement de souplesse littéraire[21] . Sa latinité est parfois discutable. Elle est désignée sous le nom de version africaine, pour marquer son origine.

Des traces d'une version de la Bible apparaissent dans la traduction latine de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, datée de la fin du Ier siècle. Vers 250, les écrits de Novatien véhiculent des citations qui peuvent avoir été empruntées à des recueils plus anciens[22]. Toutefois, le latin reste rare jusqu'au milieu du IVe siècle. Le texte qui circule alors en Italie, en Gaule et en Espagne est connu sous le nom de version européenne. Ces traductions d'origine différente sont réunies sous la dénomination commune de *Vetus latina*.

Ces textes appelaient certainement la critique, pour leur rudesse par exemple. Ils étaient en usage, ce qui leur donnait légitimité et autorité. En les corrigeant pour les rendre plus exacts et plus latins, il fallait en même temps respecter les habitudes du peuple chrétien. C'est la tâche à laquelle s'est attelé saint Jérôme[23]. Il avait reçu, à Rome, dans sa jeunesse une excellente formation classique auprès du grammairien Donat. Toutefois, à la fin de ses études, il ne connaissait que quelques éléments de grec. Après une tentative pour faire carrière, il reçoit le baptême et se fait moine. Lassé par les mauvais procédés, il quitte l'Occident. Arrivé à Antioche, en 374, il y apprend le grec, puis commence l'étude de l'hébreu avec l'aide d'un juif converti. Il prend alors conscience de l'avance de la culture chrétienne en Orient. C'est à l'évêque Grégoire de Nazianze, au cours d'un séjour de trois ans à Constantinople, qu'il doit sa formation scripturaire. En 382, de retour à Rome, de grandes dames de l'aristocratie, des sénateurs, le pape le sollicitent pour obtenir des éclaircissements sur des passages obscurs du texte biblique. Son savoir est à cette date sans égal en Occident. Il répond à ces demandes par des lettres qui sont parfois de véritables traités. Il dirige également les lectures d'un petit groupe d'auditeurs. C'est alors qu'il entreprend une révision sur le texte grec de la traduction latine des *Évangiles*, ainsi qu'une première correction du *Psautier*. L'œuvre est dédiée au pape Damase, ce qui ne signifie pas que Jérôme a reçu de lui cette mission, comme tentent de l'accréditer des lettres apocryphes du ve ou du VIe siècle. Il est plus vraisemblable que, prévoyant la critique, il a voulu mettre à l'abri du patronage pontifical un travail délicat à faire admettre.

Après la mort de Damase, Jérôme quitte définitivement l'Occident. Il séjourne quelque temps à Alexandrie pour suivre l'enseignement de Didyme l'Aveugle, puis s'installe définitivement à Bethléem, en

386. C'est là qu'il va poursuivre sa tâche jusqu'à sa mort, en 420. II commence alors à utiliser un instrument scientifique de première valeur conservé à la bibliothèque de Césarée : les *Hexaples* d'Origène[24]. Ce gigantesque ouvrage porte sur six colonnes, à raison d'un mot par ligne, le texte hébraïque de la Bible et ses diverses traductions grecques : la *Septante*, les versions d'Aquila, de Symmaque, et de Thédotion[25]. Jérôme compare, juge de l'exactitude des diverses interprétations, adopte celle qui lui paraît convenable et corrige le texte latin en conséquence. Fidèle d'abord au texte de la *Septante,* il s'attache de plus en plus au sens littéral. Les *Questions hébraïques sur la Genèse,* en 392, marquent cette évolution, même s'il est difficile de savoir s'il suit les versions de Symmaque et d'Aquila ou le texte hébraïque lui-même.

Jérôme révise ainsi toute la Bible : les *Livres Sapientiaux* sur la *Septante,* les Prophètes et les autres livres sur l'hébreu[26]. Sa traduction, connue sous le nom de *Vulgate,* s'impose lentement dans le courant du ve siècle. Révisée par Alcuin, en 800, elle devient le texte officiel de la Bible pour tout le Moyen Âge, même si on relève ici ou là des traces des autres versions.

Le latin des chrétiens

La répugnance des lettrés de langue latine devant le texte biblique s'exprime avec vigueur. Ainsi fait saint Augustin dans les *Confessions,* lorsqu'il relate une tentative de lecture dans sa jeunesse : « Ce livre, écrit-il, me parut indigne d'être comparé à la majesté d'un Cicéron[27]. » Jérôme s'efforce de dissiper une impression identique dans une lettre à Paulin de Noie. « Ne sois pas choqué, je te prie, dans les Écritures saintes, par la simplicité et presque la vulgarité du langage, soit par la faute des traducteurs, soit même à dessein, elles se présentent de telle sorte qu'elles puissent assez aisément instruire un auditoire populaire, mais de façon que, dans une seule et même phrase, le savant et l'ignorant découvrent des sens différents[28]. » Bien d'autres textes témoignent du même sentiment. À vrai dire, certaines formules bibliques sont si bien entrées dans les habitudes à travers le latin d' Église et la liturgie qu'il est impossible aujourd'hui de mesurer cette difficulté[29].

La Bible latine charrie des termes transposés de l'hébreu comme *Cherubim, Seraphin, Satan ou Sabaoth* qui apparaissent comme autant de néologismes sans rapport aucun avec la tradition latine. Il en va de même pour les expressions liturgiques telles que *amen* ou *alleluia.* Cet exotisme rend l'assimilation de l'Écriture plus difficile. Les emprunts au grec sont également nombreux et ils désignent des réalités si spécifiques que ce vocabulaire est irremplaçable à cause de sa signification technique. C'est le cas d'*ecclesia, d'episcopus, d'apostolus* ou encore de termes qui désignent les sacrements comme *baptisma* ou *eucharistia.* Un inventaire exhaustif serait long. Les termes latins eux-mêmes peuvent poser problème, dès qu' ils reçoivent une acception particulière. Il en va ainsi pour des mots aussi courants que *vita, salus, fides, spiritus, paenitentia*[30] . Le vocabulaire des chrétiens est spécifique. Il y a également dans la Bible latine des sémitismes tout à fait déconcertants pour un grammairien. Ainsi, certains emplois du génitif, *vanitas vanitatum, saecula saeculorum* font figure de nouveautés. Les pléonasmes étymologiques comme *gaudens* gau*debo* sont sans précédent dans la langue latine. Il est difficile de juger de l'importance des réactions de rejet que peuvent provoquer ces particularismes.

La rhétorique surprend également les lettrés, tant les images sont déconcertantes. Il suffit de reprendre les premières pages du livre de la *Genèse* pour se persuader que ni le récit de la création d'Ève, ni celui de la tentation et de la chute ne peuvent satisfaire un lecteur de Virgile. Ce qui pourrait être une épopée n'est qu'une suite de propos de la plus grande trivialité. Les Latins qui sont formés à une distinction nette entre les genres littéraires ne peuvent admettre que pour traiter un sujet aussi sérieux que le salut du genre

humain, la Bible use du *sermo humilis,* c'est-à-dire du style le plus commun, celui que l'on emploie pour les affaires banales. La langue fait du christianisme une religion d'esclaves et de matelots, comme n'ont pas manqué de l'écrire les philosophes néoplatoniciens.

Les chrétiens défendent le texte biblique et parmi les premiers Origène dans le *Contre Celse*. Il n'en reste pas moins que le malaise existe. En témoigne un effort pour transformer la vie de Jésus en poème classique. Le prêtre Juvencus, peu après 324, fait en quatre livres une paraphrase des Évangiles. Dans la préface, il situe son œuvre dans la lignée de celles d'Homère et de Virgile. Cette tentative veut faire de l'histoire du salut une épopée nationale. Elle n'est pas unique, ce qui montre à quel point elle était jugée nécessaire. Or, elle est à bien des égards tout à fait impossible.

Une culture biblique

La Bible contient l'ensemble de ce qui est nécessaire au salut et le chrétien n'a pas à aller chercher plus loin. Il y trouve le récit des événements qui fondent sa foi. Il n'est pas indispensable qu'il lise lui-même les livres sacrés. La pratique des sacrements, la prière, la vie morale et la catéchèse orale du clergé peuvent suffire. Le christianisme qui s'adresse à tous, concerne une majorité de gens de petite culture et même d'illettrés. Il y a également beaucoup d'étrangers dans les communautés chrétiennes occidentales. Aussi est-il difficile de se faire une idée de ce que peut être la conscience culturelle des chrétiens. Le témoignage des œuvres écrites renvoie du côté de lettrés souvent séduits par l'expérience monastique. Leur attitude ne peut être tenue pour largement répandue. On relève chez eux comme un penchant à s'installer culturellement dans la Bible, en théorie au moins.

Saint Jérôme fait le récit d'un songe au cours duquel il se voit reprocher devant le tribunal céleste d'être cicéronien et menacé à ce titre de l'enfer[31] Il jure de s'amender. Un tel renoncement est évidemment monastique, même si le thème est développé à tout propos. Dans une lettre, Jérôme conseille à Paulin de Nole de prendre la Bible pour référence culturelle unique. Il fait à son correspondant une brève description de chaque livre et écrit : « David qui est pour nous Simonide, Pindare et Alcée, Horace aussi, Catulle et Sérénus, chante le Christ avec sa lyre, et sur le psaltérion décacorde célèbre son réveil et sa résurrection des lieux infernaux[32]. » C'est dire que le *Psautier* doit se substituer à toute autre poésie. Il achève la même lettre en recommandant à son interlocuteur de méditer les textes bibliques et de « ne rien connaître et de ne rien chercher d'autre ». C'est tout un programme. On peut douter de sa mise en application réelle.

Dans le *De doctrina christiana,* saint Augustin tient des propos identiques, plus positifs toutefois. Il invite les chrétiens, clercs comme laïcs, à l'étude des lettres sacrées. Il fait l'éloge de la beauté des livres de la Bible dont les auteurs, sous le coup de l'inspiration, ont atteint l'éloquence. Saint Paul est un orateur, compliment suprême ! Augustin croit retrouver dans les textes sacrés les trois niveaux de styles qui font la rhétorique. Il est alors normal que les chrétiens les prennent pour modèle littéraire et y cherchent leurs exemples. À cette date un tel projet est tout à fait utopique et ne concerne, au mieux, que les milieux monastiques.

La formation intellectuelle dispensée par l'enseignement romain n'est pas modifiée par la christianisation. On n'a pas connaissance d'écoles chrétiennes en dehors de quelques cercles d'études très savants. Les maîtres enseignent comme précédemment la grammaire et la rhétorique en s'appuyant sur les auteurs païens. Les chrétiens s'accommodent de l'humanisme traditionnel. Bien plus, ils l'acceptent parce qu'ils ont eux-mêmes besoin de ce savoir, aussi bien pour vivre dans le monde que pour commenter la

Bible. L'exemple de Jérôme montre bien qu'il faut connaître trois langues pour faire œuvre utile. La littérature profane, à commencer par celle qui enseigne les rudiments, conserve son utilité.

L'usage de la Bible

Sous forme de courts fragments, de passages plus longs ou de livres entiers, la Bible est d'un usage constant parmi les chrétiens, qu'il s'agisse d'une célébration collective ou d'une lecture privée. Dans ce domaine, ils prennent modèle sur les Juifs, autant pour les liturgies que pour l'explication du texte sacré. La continuité va d'autant plus de soi que les premières communautés comportent beaucoup de judéo-chrétiens.

La prière dans le courant de la journée est attestée dans l'Ancien Testament et elle est pratiquée par les Juifs pieux. Les *Actes des Apôtres* montrent que les premiers disciples se rendent au Temple pour cette raison à des heures déterminées[33]. Ils participent aux offices, car ils sont juifs et n'ont aucune raison d'abandonner les pratiques rituelles. La prière nocturne, évoquée par les *Psaumes,* est également pratiquée. Comme le prouvent des remarques de Tertullien, d'Hippolyte ou de saint Cyprien, elle est attestée très tôt chez les chrétiens qui ont pris exemple sur les Juifs.

La célébration du dimanche remonte aux origines du christianisme. Elle prolonge, reprend et transpose la pratique juive du repos et de la prière du sabbat. Il n'y a pas d'autre modèle, car le monde gréco-romain ignorait le retour hebdomadaire d'un jour de culte. Pour fêter la résurrection du Sauveur, il suffisait de fixer la célébration au jour adéquat, en fait le premier de la semaine. Pline le Jeune sait que les chrétiens se réunissent à jour fixe. Justin, dans *l'Apologie,* explique que l'Eucharistie se tient le jour du soleil[34]. Chez les Juifs, les offices comportent la récitation de passages de la Bible[35]. Les chrétiens ne font pas autrement en faisant alterner lectures et prières. Justin est le premier à faire état, dans *l'Apologie,* d'une utilisation des *Évangiles,* appelés *Mémoires des Apôtres.* Nombreux sont les passages du Nouveau Testament soumis à la méditation au cours des réunions hebdomadaires ou à l'occasion d'une catéchèse. Les paroles de Jésus lui-même sont reprises, soit dans la récitation du *Pater noster,* soit dans les sacrements. La liturgie rend familiers les textes du Nouveau Testament, ainsi que des passages significatifs de l'Ancien. Leur récitation en grec puis en latin et leur commentaire à l'occasion des offices permettent de franchir l'obstacle que représente la lecture[36].

Si la récitation des *Psaumes* a fait l'essentiel de la liturgie célébrée au Temple de Jérusalem, il y a fort à penser qu'elle est passée des Juifs aux chrétiens. Dès les années 200, le *Psautier* supplante dans la prière chrétienne collective tous les hymnes qui avaient été composées pour cet usage. Les *Psaumes* sont également utilisés pour les assemblées eucharistiques. Les homélies de saint Jérôme qui les commentent ont été prononcées dans l'église de Bethléem, au début du ve siècle, pour des fêtes solennelles comme pour la liturgie dominicale. Elles montrent que l'explication orale des textes sacrés en usage s'adresse à tous, même si des moines sont présents dans l'auditoire[37]. Il est probable qu'une méditation religieuse se greffe sur ces exercices sans qu'on puisse en fournir la preuve. Elle est attestée beaucoup plus tard, car les règles monastiques la prévoient et les récits la confirment.

Les moines d'Égypte, si l'on en croit les *Apophtegmes,* ne cessaient de réciter les versets qu'ils savaient par cœur, ce qui est signe d'une méditation permanente reposant sur des paroles réellement prononcées. En Occident, la *Règle du Maître* est explicite sur cet usage. « Quant aux psaumes et aux Écritures, en dehors des trois heures quotidiennes où la lecture sans travail est de règle, les frères auront la permission de se les répéter par cœur tout en travaillant[38]. » Cette récitation pieuse faite de mémoire

n'entre pas en concurrence avec la *Lectio divina* qui est la lecture d'un codex ou d'un rouleau dont fait état cette même disposition de la *Règle du Maître.*

Cette *lectio* du texte sacré vise moins à accroître les connaissances, y compris sur l'Histoire sainte, qu'à développer la piété et à alimenter une méditation religieuse. Cette lecture se fait à voix basse, individuellement et à un moment déterminé de la journée. C'est un exercice bien défini et pas une récréation. D'une façon plus générale, la récitation de l'office, la *lectio divina,* et la répétition orale des textes connus par cœur sont des activités proches les unes des autres[39]. Elles convergent vers un même but spirituel et religieux qui est une imprégnation de l'esprit par les textes de l'Écriture.

Comprendre l'Écriture sainte

Comprendre la Bible pour les Juifs comme pour les chrétiens implique de trouver la signification religieuse directe ou indirecte des différents livres et des divers épisodes de l'Histoire sainte. Chaque événement passé n'a pas qu'un sens historique. Un enseignement s'en dégage également pour le présent. Aussi anecdotique que paraisse un récit, il ne peut se réduire entièrement à ce qu' il raconte.

Les Juifs avaient déjà l'obligation de passer d'un récit particulier à une vérité générale. Cette nécessité était particulièrement ressentie par ceux qui, vivant dans la *diaspora,* étaient en contact avec la culture grecque. Philon d'Alexandrie est le premier à employer la méthode allégorique venue de la philosophie pour commenter la Bible[40]. Il donne une signification aux noms propres dont le texte biblique est rempli et transforme les faits en autant de symboles. Son œuvre n'est pas un commentaire suivi et complet, mais une suite de traités sur quelques versets ou sur un passage particulier. Cette façon de procéder réduit les événements de l'Histoire sainte à des discours étymologiques et à des propos philosophiques qui ne signifient rien de plus que la joie de l'âme dans la contemplation céleste ou la tristesse du pécheur. Les chrétiens empruntent à Philon le sens allégorique, mais se gardent d'en rester là. Ils ne pouvaient admettre une telle dissolution des faits, car le salut perdait alors toute réalité. La doctrine des quatre sens de l'Écriture est le développement de ces principes adaptés à la foi chrétienne[41].

On distingue le sens historique ou littéral qui évoque une situation ou un fait précis. Il n'y a, à ce niveau, aucun mystère, mais de simples événements, réconfortants ou brutaux, qui demandent éventuellement des éclaircissements. Le sens allégorique est la vérité religieuse générale que l'épisode en question suggère ou annonce. C'est une étape essentielle parce qu'elle permet de lier un fait particulier à une doctrine. La foi devient ainsi un énoncé à valeur universelle que l'on peut confronter aux propositions de la philosophie. Le sens moral ou tropologique est celui que prend le même épisode si un chrétien s'efforce d'en tirer des conséquences concrètes pour son propre comportement. Le sens anagogique, le quatrième, est ce que le texte suggère pour la fin des temps et la vie future. Un exemple, classique entre tous, permet d'illustrer la méthode. La traversée de la mer Rouge par les Hébreux, telle que la rapporte l'*Exode,* est, selon le premier sens, une narration historique. Au sens allégorique, elle annonce la mort et la Résurrection du Christ, dogme central des chrétiens. Au troisième sens, elle désigne le baptême qui est pour un chrétien ce que le passage de la mer Rouge a été pour les Hébreux. Au sens anagogique, elle fait entrevoir l'entrée dans la vie éternelle. Tous les récits bibliques ne sont pas aussi riches. De plus, les commentateurs simplifient, surtout quand ils s'adressent oralement à un auditoire de peu de culture. Ils s'attachent alors principalement au sens allégorique et au sens moral.

La théorie des quatre sens découle d'une méthode esquissée par Philon, philosophe juif fort hellénisé. Elle l'emporte sur les autres formes de lecture et de commentaire. Les interprétations proprement

rabbiniques sont délaissées, alors que des raisonnements de ce style se rencontrent dans le Nouveau Testament. Les *Épîtres* de saint Paul en comptent un bon nombre. La compétence semble avoir fait défaut aux chrétiens, incapables d'user d'une telle méthode d'exégèse. De même, le système des quatre sens de l'Écriture laisse une place très réduite aux principes qui guident le commentaire de textes dans les écoles du monde romain. Or, l'interprétation de Virgile est un exercice auquel tous les lettrés ont été confrontés. Ils sont rompus à une technique où l'analyse des mots et des figures de rhétorique précède une discussion sur la signification du texte. Après avoir rapporté les diverses opinions, le commentateur arrête la sienne. Saint Jérôme, parce qu'il s'attache au sens littéral, ne néglige pas ce que ces principes ont d'utile. Au Moyen Âge, dès que la grammaire a retrouvé sa place dans la formation scolaire, ils sont de nouveau à l'honneur.

Devant la Bible, les chrétiens se trouvent dans une situation manifestement différente suivant la formation qu'ils ont reçue. Certains accèdent directement aux sources de la doctrine, d'autres s'en remettent à plus savants qu'eux. Par sa seule présence l'Écriture fait apparaître un clivage entre lettrés et illettrés, si important pour toute l'histoire de l'Église.

L'Église

Les Actes des Apôtres attestent que les chrétiens formaient une communauté dès l'origine et ils en décrivent sobrement la ferveur et l'esprit. « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun[42]. » L'Écriture fournit ainsi, à la raison aussi bien qu'à l'imagination, un modèle primitif et idéal qui sert de référence. Cette assemblée de Jérusalem comporte un particularisme de groupe évident. Par contre, l'universalisme triomphe parce qu'il n'est fait aucune discrimination entre les personnes pour le salut. Les communautés peuvent et doivent se multiplier. L'Église se constitue sur cette double orientation : différenciation avec le monde et prosélytisme.

Le vocabulaire et les réalités

Le mot grec *Ecclesia*, assemblée, qui a donné Église, traduit approximativement un terme sémitique. On le rencontre dans l'Ancien Testament pour désigner le rassemblement de tout le peuple élu, surtout lors de la traversée du désert, temps héroïque et idéal. Au début de l'ère chrétienne, ce même mot est utilisé par des communautés de Juifs pieux, tels les Esséniens, pour parler d'eux-mêmes. Il s'agit de groupes réduits qui se jugent porteurs des espérances messianiques et dont la vocation est d' accueillir les temps nouveaux. Jésus emploie ce terme pour signifier que ses disciples doivent former un seul corps, dans un contexte où une signification eschatologique paraît assurée[43]. On retrouve le même vocabulaire dans les *Actes des Apôtres*, pour parler de la communauté primitive de Jérusalem. Saint Paul en use communément dans ses lettres. Lorsqu'il s'adresse aux chrétiens d'une ville définie, il écrit : « l'Église des Thessaloniciens », ou encore « l'Église de Dieu établie à Corinthe »[44]. Cette dernière formule affirme l'existence d'une communauté universelle dont une fraction est installée en un lieu défini. On retrouve cette expression dans la *Lettre* de Clément de Rome aux Corinthiens qui date des environs de 95 et dans la correspondance d'Ignace d'Antioche, qui est antérieure à 117. Dès cette époque, « Église » s'applique aussi bien à l'ensemble des chrétiens qu'à une communauté particulière. Cette double acception est confirmée, puisqu'« Église » s'emploie communément pour un simple évêché. L'adjectif « catholique » apparaît un peu plus tard. Il se rencontre pour la première fois dans une lettre d'Ignace d'Antioche, puis il

est employé à plusieurs reprises dans le récit du martyre de l'évêque Polycarpe de Smyrne. « Catholique » signifie d'abord que l'Église est universelle, ce qui correspond au sens exact du mot. Elle s'adresse à tous et ne tient pas compte des différences sociales ou ethniques. Dans la recherche du salut tous les hommes sont égaux.

Une communauté par définition universelle paraît sans précédent et sans exemple dans l'Empire romain, quelles que soient les institutions ou les groupes que l'on prenne en considération. Du côté politique, la citoyenneté romaine ne fonde pas un groupe. Elle est longtemps attribuée de façon restreinte, jusqu'à ce que le droit de cité soit accordé, en 212, aux hommes libres uniquement. L'égalité entre les hommes n'est pas envisagée pour autant. C'est en fin de compte un privilège juridique qui laisse de côté des masses humaines et n'atténue aucune des distinctions sociales connues. L'universalité romaine est un concept étatique, traduction de l'identité de culture des milieux dirigeants. Il y a effectivement une élite à l'échelle d'un grand empire et son statut est défini. Dans le domaine de la pensée proprement dite, les philosophes stoïciens ont bien conçu l'égalité entre les hommes, mais le propos qui est théorique reste sans application. Les cultes à mystères et les associations religieuses abolissaient plus concrètement les différences entre leurs membres, mais ils se recrutent dans des groupes définis et forment une élite.

Les antécédents de l'Église, comme communauté universelle, ainsi que le suggérait le vocabulaire, sont à chercher du côté de la tradition biblique. La cohésion et la survie du peuple Hébreu ont été assurées par un particularisme religieux et ethnique bien affirmé qui a permis de surmonter l'exil et la dispersion. L'installation permanente des Juifs, loin de la terre d'Israël, dans tout le monde connu, s'accompagne d'une fidélité certaine à leur religion. Ce qui les rassemble autour du Temple de Jérusalem, est bien plus fondamental que les différences qui tiennent aux langues qu'ils parlent et aux pays dont ils viennent. Le récit des *Actes des Apôtres* sur la Pentecôte qui énumère les nations présentes à Jérusalem, mentionne en fait des Juifs originaires de ces contrés, venus dans la ville sainte pour cette fête. Le caractère cosmopolite de cette foule n'entame en rien son unité religieuse qui tient à ce que tous ces Juifs pratiquent la *Loi* dans les divers pays où ils résident[45]. Le judaïsme est à cette date international, si l'on peut dire, parce qu'il y a des Juifs aussi bien à Alexandrie qu'à Rome ou à Carthage. Cette présence dans toutes les provinces et au-delà du monde romain d'ailleurs, n'est pas à proprement parler synonyme d'universalité, car la religion juive garde un caractère fondamentalement ethnique[46].

Les Apôtres et les disciples prêchent d'abord aux Juifs. Leur dispersion les engage à des missions loin de la Palestine. La *Diaspora* favorise la première diffusion du christianisme et lui ouvre un horizon géographique plus vaste que la Judée. Les premières communautés chrétiennes se greffent sur ce réseau avant que n'intervienne la rupture entre les chrétiens et les communautés juives. Or, les Apôtres donnent très tôt le baptême à des croyants venus directement du paganisme et les dispensent des usages alimentaires comme des prescriptions rituelles de la *Loi*. Ces chrétiens n'ont pas ces références ethniques et religieuses qui font obstacle à l'universalisme. Ils se considèrent comme le nouveau peuple élu, dépositaire de promesses d'un salut qui s'adresse à tous les hommes. L'Église apparaît comme une transposition sociologiquement universelle du cosmopolitisme juif, affranchi de son caractère ethnique.

Le *Credo*

Dans la *Genèse*, Abraham témoigne d'une confiance illimitée dans la bienveillance de Dieu, ce qui est par définition une attitude religieuse. Elle impose sa marque à toutes ses entreprises, mais ne comporte pas obligatoirement de contenu intellectuel. De la foi religieuse aux affirmations doctrinales, il y a un

itinéraire. Les convictions qui sont une caractéristique du judaïsme et du christianisme s'élaborent par la méditation des événements du salut. Dieu a donné la *Loi* à son peuple. Il est unique et tout-puissant.

Les chrétiens tiennent des Juifs cette manière de lier foi et événement. Il ne s'agit plus de la libération d'Israël, mais de la mission du Christ. Comme les Juifs qui, en récitant le *shema*, affirmaient le caractère unique de Dieu, les chrétiens proclament leur foi en employant des formules fixes telles que : « Jésus est le Christ. » Ces attitudes sont psychologiquement proches, sinon identiques, parce que quelques mots bien définis suffisent à exprimer une conviction. Les premières formulations paraissent arrêtées très tôt. Le Nouveau Testament utilise souvent des énoncés ramassés, reconnaissables à leur style plus ou moins rythmé et à leur vocabulaire à part[47]. Les mêmes convictions, christologiques pour l'essentiel, sont exprimées, aux environs de 115, dans les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, par des résumés encore plus précis. Dans l'Apologie de Justin, vers 153, on rencontre une formule trinitaire simple qui est une profession de foi baptismale[48]. Ces énoncés paraissent avoir une existence autonome, tout à fait indépendante des oeuvres littéraires qui les transmettent. L'Église de Rome utilise à la même époque une confession de foi, en trois articles développés, concernant chaque personne de la Trinité. Il en va vraisemblablement de même dans les autres Églises, même si le témoignage explicite fait défaut. Chez saint Irénée, avant la fin du IIe siècle, ces expressions sont regroupées dans des textes plus longs ne laissant aucun aspect des croyances de côté[49]. Ces énoncés montrent que la foi chrétienne comporte des propositions dont le libellé exact se fixe.

Ces textes sont développés sur la base du schéma trinitaire ancien. Lorsque ces différentes formules, en grec ou en latin, sont complètes, elles forment une profession de foi appelée *Symbole des Apôtres*. Elles ne sont pas identiques en tout lieu et ont connu plusieurs états. Elles se prononcent au moment du baptême. Cette première fonction explique que le *Symbole des Apôtres* se présente comme une suite d'articles et qu'il soit rédigé à la première personne du singulier. Il débute en latin par : *Credo, je crois*. Cet usage baptismal est longuement attesté. Cyrille de Jérusalem, vers 350, le commente pour les catéchumènes dans ses *Catéchèses mystagogiques*[50].

Apporter des précisions à une telle suite d'articles permet d'exposer plus complètement la foi et d'éliminer les erreurs. En Orient, on considère qu'ils peuvent être modifiés selon les nécessités. En Occident, on les tient plus facilement pour intangibles. Ils jouent un rôle dans l'affirmation de l'orthodoxie. Une récitation en public, en dehors du baptême, forçait les hérétiques à se démasquer ou à adhérer aux doctrines définies.

L'histoire des différentes formes du *Symbole* est très complexe parce que les textes se suivent et se copient, non sans quelques variantes. En 325, la condamnation de l'arianisme s'accompagne de précisions doctrinales. La foi chrétienne est définie par un texte connu sous le nom de *Symbole de Nicée*, du nom du concile réuni dans cette ville. Il est difficile de savoir où et quand il a été rédigé. Vers 374, Épiphane en connaît deux recensions[51]. La plus longue se retrouve, à quelques modifications près, dans les actes du concile de Chalcédoine, en 451. Cet exposé jouit pour cette raison de la plus grande autorité. C'est une forme développée et enrichie du *Symbole des Apôtres* ancien. Le *Credo* de la liturgie latine en donne une version plus sobre et plus dense. En dépit de diverses variantes, ces énoncés proclament les mêmes vérités. Ils donnent à la foi chrétienne un contenu intellectuel précis.

Prononcer ces textes en public de façon solennelle, c'est affirmer les doctrines qu'ils contiennent. La dernière étape voit l'introduction du *Symbole des* Apôtres dans la liturgie. Lorsque le roi wisigoth Reccared se convertit, en 589, il fit une profession de foi catholique. On décida alors d'imposer à tout son peuple qui avait renoncé comme lui à l'arianisme la récitation du *Credo* à la messe[52]. Cet usage liturgique est passé d'Espagne en Irlande, puis chez les Anglo-Saxons, avant d'être repris sur le continent à l'époque

de Charlemagne. L'aspect anti-hérétique s'estompe après la crise adoptianiste. Dès lors, cette récitation solennelle des articles de foi, chaque dimanche à la messe, revient à une affirmation des croyances fondamentales comme autant de points d'une doctrine fixée et reçue. L'orthodoxie avec ses définitions de plus en plus précises est devenue la préoccupation primordiale de l'Église.

L'hérésie

Le premier essor doctrinal du christianisme paraît se greffer sur les débats qui divisent le judaïsme. Les *Actes des Apôtres* évoquent celui qui oppose les Pharisiens et les Sadducéens sur la résurrection[53]. Saint Paul qui a suivi l'enseignement de Gamaliel l'Ancien connaît si bien ces divisions qu'il est capable de provoquer un affrontement au Sanhédrin en les évoquant. Les nombreuses écoles, chapelles et sectes du monde juif se divisent sur l'interprétation des traditions rabbiniques. II y a également discussion dans l'Eglise primitive, les textes le prouvent. Le respect ou non des prescriptions de la *Loi* par les chrétiens est souvent évoqué. La fin des temps ou la résurrection sont des préoccupations évidentes. Il y en a probablement bien d'autres. Saint Paul fait allusion à plusieurs reprises à des faux docteurs, ce qui est un signe. « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde[54]. » Dans ce cas, le propos n'est pas assez explicite pour qu'on puisse identifier le problème.

Le caractère intense de la recherche religieuse et philosophique du Ier au IIIe siècle est souligné par le foisonnement de toute une littérature polymorphe, souvent obscure, exprimant les croyances de groupes difficiles à identifier. Les traités rassemblés sous le patronage d'Hermès Trismégiste, les textes développant des mythes gnostiques, des oracles plus ou moins interpolés, des révélations et les ouvrages faussement attribués à des Patriarches ou à des Apôtres donnent une idée de cette effervescence. Parmi ces œuvres, on identifie assez bien celles qui proviennent de milieux judéo-chrétiens. Elles marquent un attachement profond aux pratiques rituelles traditionnelles et s'en tiennent à une christologie sommaire. Les *Apocalypses* apocryphes viennent d'horizons plus larges. D'autres œuvres expriment les croyances de groupes qui se réclament d'un christianisme que l'Église ne reconnaît pas. Les longues réfutations composées par les Pères de l'Église et les écrivains chrétiens laissent penser que des éléments caractéristiques du judaïsme comme du christianisme ont été insérés dans des spéculations religieuses et philosophiques dont les ambitions sont bien différentes. Développer des affirmations assez sobres du Nouveau Testament pour en faire un système plus spéculatif répond certainement à des aspirations intellectuelles et religieuses dont la philosophie témoigne. Or, les chrétiens utilisent un vocabulaire suggestif avec des termes tels que : « Fils de Dieu », « Fils de l'homme », « esprit », « sauveur », « démiurge », « ange », « verbe », « sagesse », « connaissance ». Chaque notion peut être reprise dans un autre contexte. Il en va de même pour tout ce qui concerne la fin des temps et pour tous les aspects que peut revêtir le salut. Sous ses différentes formes, la *Gnose* exalte « l'esprit » et sa capacité à s'élever jusqu'à l'exacte connaissance d'un univers transcendant, ce qui lui assure un retour vers sa patrie. Il y a un lien entre christianisme primitif et gnosticisme. Le judaïsme est dans le même cas. Il n'est pas exclu, non plus, que la *Gnose* ait prospéré en milieu proprement païen[55]. D'une façon plus générale la transposition des grands thèmes religieux juifs et chrétiens dans le monde culturel gréco-latin pose des questions de la plus grande complexité.

Fonctions et hiérarchie

L'Église à sa naissance reconnaissait indiscutablement l'autorité spirituelle des Apôtres, ce qui ne signifie pas pour autant que les premiers disciples ont entrevu que des institutions étaient nécessaires. L'existence d'une communauté fervente et chaleureuse n'apporte aucune garantie à ce sujet et le choix des diacres prouve simplement que le nécessaire est fait lorsque le besoin s'en fait sentir. Dans ces premiers temps, les initiatives individuelles n'ont rien d'incongru religieusement et la situation interne des Églises paraît fluide, aussi longtemps qu'une hiérarchie reconnue n'est pas installée. Même lorsque les évêques exercent une autorité indiscutable, certains chrétiens ont assez de prestige, les martyrs par exemple, pour pardonner les péchés de leur propre chef, sans droit ni titre. Les quelques témoignages subsistants font entrevoir des communautés aux convictions vives et aux passions fortes. Rien n'assure qu'elles aient été facilement convaincues de suivre la raison et la mesure.

Dans la première *Épître aux Corinthiens*, saint Paul explique longuement comment la charité doit l'emporter sur tous les dons individuels. Il fait de ces derniers une description impressionnante. Même si le passage n'est pas exempt de rhétorique, il n'est pas sans fondement. Des croyants ont la capacité de discerner les esprits, certains le don de guérir, d'autres celui d'opérer des miracles. Il y a aussi dans la communauté de Corinthe des prophètes. Des fidè-les parlent les langues et d'autres savent les interpréter[56]. Qu'il s'ensuive une discorde, c'est à tout prendre humain, puisque c'est le reflet d'une diversité bien réelle. Qu'elle puisse conduire à des ruptures et à des schismes est l'évidence ! Comment un inspiré peut-il rester soumis à une personne qui ne l'est pas ? Pourquoi un prophète ne s'estimerait-il pas investi d'une mission ? Ces dons peuvent être à l'origine d'évolutions très différentes. La lettre de l'Apôtre exhorte à l'unité dans la charité, sans faire référence à une autorité hiérarchique. Le lien communautaire est à cette date suffisant.

Le vocabulaire laisse longtemps planer un doute sur la nature exacte de la hiérarchie. Dans les dernières lettres du *Corpus paulinien*, il est question des *Episkopos* et des *Presbuteros* dont on a tiré évêques et prêtres. Rien ne permet d'assurer qu' ils ont à cette date des fonctions identiques à celles qu'ils assument plus tard. *Episkopos* dérive d'un verbe qui signifie inspecter ou surveiller. On ne sait quelle mission exacte revient à celui qui a ainsi le devoir de prendre soin de l'Église[57], Les *presbytres* sont des anciens. Tite, disciple de Paul est chargé d'en établir dans chaque ville[58]. Ils ont pour charge de prendre la parole et d'enseigner la doctrine. On accède à ce ministère par l'imposition des mains[59]. Vers 95, la *Lettre* de Clément de Rome aux Corinthiens fait état de troubles qui ont conduit à une révocation injustifiée des presbytres de cette communauté par certains de ses membres. À cette date, l'emploi de ce terme paraît conforme à l'usage paulinien. De plus, la *Lettre* n'ignore pas l'épiscopat puisque l'auteur en traite de façon générale, mais sans qu'il en soit question pour Corinthe même. On ne sait dire si les termes sont synonymes et comment expliquer cette particularité. Clément de Rome entend que les insoumis rentrent dans l'obéissance et fassent preuve de repentir ce qui laisse entendre que les presbytres jouissent d'une certaine autorité[60]. Avec les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, vers 115, l'évêque apparaît avec ses fonctions et il est seul à la tête d'une Église.

Dans l'organisation d'une église locale, les chrétiens pouvaient prendre exemple sur les communautés juives ou encore sur les associations religieuses païennes. Lorsqu'il s'agissait de maintenir l'unité de toutes ces églises, la *diaspora* juive pouvait également servir de modèle puisqu'un lien réunissait ces différentes communautés. L'unité des chrétiens tient à la foi et à des filiations reconnues entre les Églises. Alexandrie, Carthage ou Rome sont à l'origine de nombreuses autres communautés et exercent rapidement une certaine autorité. Au-delà de cette première organisation, il n'y a pas d'autre modèle d'institution

universelle que la structure administrative de l'Empire romain. On en retrouve durablement la trace dans l'Église.

Liturgie et sacrements

On devient chrétien par le baptême. Le terme grec qui signifie immersion ou ablution n'a aucune signification religieuse dans la langue classique. Cet emprunt désigne un acte spécifique sans rapport avec le monde gréco-latin. Des rites de purification de cette sorte sont attestés en Palestine, chez les Esséniens par exemple. Jean le Baptiste le pratique en lui donnant un sens un peu différent. Il est lié à une conversion pour la rémission des péchés, ce qui lui confère un sens plus moral que rituel. C'est un geste qui n'est pas renouvelé, et qui a la portée d'une initiation. Celui qui le reçoit devient membre d'une communauté qui est dans l'attente d'événements messianiques.

L'adoption du rite par les chrétiens est immédiate. Comme celui de Jean le Baptiste, il est unique et il agrège à la communauté. Dans le premier discours placé dans la bouche de saint Pierre, les *Actes des Apôtres* invitent les auditeurs à recevoir le baptême « au nom de Jésus », ce qui peut signifier que la rémission des péchés est acquise par lui. De son côté, la finale de l'*Évangile de Matthieu* envoie les Apôtres enseigner et baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »[61]. Les usages liturgiques qui prévalent dans l'Église primitive expliquent probablement la présence de cette formule trinitaire, car elle s'est imposée partout. À la rémission des péchés, toujours acquise, s'ajoute de façon plus explicite le don de l' Esprit. Le rite est complété par l'imposition des mains. La *Didaché*, texte rédigé sous sa forme définitive avant la fin du 1er siècle, explique que lorsque l'immersion est impossible le baptême peut être donné par infusion. Il est question du baptême dans de nombreux textes dès le milieu du IIe siècle. En Occident, Tertullien lui consacre un traité complet.

Les *Actes des Apôtres* expliquent que les premiers disciples « rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec joie et simplicité de cœur »[62]. Ce rite qui est bien attesté pour les fêtes chez les Juifs, désigne chez les chrétiens l'Eucharistie qui n'est pas à cette date séparée d'un véritable repas. C'est ni plus ni moins que la reprise de la Sainte Cène.

En dépit du caractère elliptique des récits évangéliques, l'institution de l'Eucharistie peut être reconstituée avec quelque certitude, car elle se greffe sur un repas pascal juif. Après les hors-d'œuvre et le chant de la première partie d'une suite de *Psaumes,* le repas s'ouvrait par la bénédiction d'un pain sans levain qui était rompu et distribué à tous. Ce geste est repris et les paroles du Christ en modifient le sens. Les convives mangent ensuite l'agneau pascal et le repas se poursuit jusqu'à la fin. Celui qui préside le banquet prend alors une coupe de vin, l'élève et prononce debout une prière d'action de grâces. Tous les présents boivent de cette coupe de bénédictions. De nouveau les paroles du Christ infléchissent la signification du rite. Après quoi, l'assistance reprend la suite des *Psaumes* et boit, après une dernière bénédiction, une dernière coupe rituelle[63].

Que la fraction du pain et la bénédiction de la coupe aient été reprises par les disciples, au cours d'un banquet communautaire organisé selon les rites juifs ne fait aucun doute. Ils tiennent ces assemblées régulièrement, de semaine en semaine, alors que la Pâque juive n'était célébrée qu'une fois l'an. La première lettre de saint Paul aux Corinthiens, en 57, confirme que l'Eucharistie a lieu au cours d'un vrai repas. C'est si bien le cas que saint Paul est obligé de mettre un terme à quelques abus déplaisants. Il est par contre difficile d'en reconstituer le déroulement. L'action de grâce finale, sur la coupe de bénédiction, comporte une prière de louange construite sur le modèle juif, mais remerciant Dieu pour le salut réalisé

par Jésus-Christ. Particulièrement solennelle, elle paraît avoir attiré à elle la consécration du pain qui se faisait initialement au début, conformément au rituel juif. Ce rapprochement des deux bénédictions a lieu très tôt, puisque les Évangiles de Marc et de Matthieu n'ont pas retenu cette distinction dans le récit même de la Cène.

Le repas et la prière eucharistique se séparent. Dans la Lettre d'Ignace d'Antioche aux Philadelphiens, vers 115, cette transformation paraît déjà accomplie[64]. Or, selon les coutumes juives et hellénistiques, les banquets avaient lieu le soir. Si elle n'est plus liée à un repas, la célébration peut se faire le matin. Pline écrit à Trajan, en 112, que les chrétiens se réunissent à jour fixe avant le lever du soleil pour chanter alternativement un hymne au Christ comme à leur Dieu. Ils se retrouvent le soir autour d'un repas ordinaire et innocent. À la suite de l'édit du gouverneur, ils renoncent à cette dernière réunion[65]. Ce témoignage engage à placer la célébration eucharistique le matin.

Vers 153, Justin écrit sa première *Apologie* qui donne une description précise de l'Eucharistie. La cérémonie commence par des lectures tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, suivies d'une exhortation faite par celui qui préside. Ensuite, l'assemblée prie débout. Justin fait état de la prière à laquelle les participants s'associent en disant *amen*. Il cite exactement les paroles de la consécration et explique que le pain et le vin sont la chair et le sang du Christ. Il ajoute que seuls ceux qui sont baptisés prennent de cette nourriture. On reconnaît sans peine les éléments constitutifs de la messe[66]. On trouve une prière de louange plus sobre et plus proche d'un canon de messe avec les paroles de la consécration dans la *Tradition apostolique*, écrite vers 215, par le prêtre romain Hippolyte. À cette date, les textes ne sont pas encore fixés et le célébrant peut les modifier selon son inspiration, sans s'écarter trop toutefois du schéma général.

Sans qu'on puisse les tenir pour des modèles exclusifs, les messes de Justin et d'Hippolyte renvoient au temps où la liturgie romaine utilisait le grec. Une liturgie latine apparaît en Afrique, en Gaule, en Espagne et en Italie. Sur la base d'une trame commune, la plus grande diversité est la règle. À Rome même, une messe latine apparaît. On peut admettre que le noyau du canon s'y fixe à la fin du IVe siècle.

1 C. Carozzi, *Apocalypse et salut*, Paris, 1999, p. 32 *sq*.

2 *Isaïe*, VII, 13-25.

3 *Isaïe*, XLII, 1-5.

4 *IIe Livre des Maccabées*, XII, 43-44.

5 Actes des Apôtres, II 22-36. Ce texte qui utilise des traditions antérieures a été probablement rédigé vers 85, ce qui explique son caractère très élaboré.

6 *1er Épître aux Corinthiens*, ch. XV.

7 M. Simon, *Verus Israël, étude sur les relations entre les chrétiens et les Juifs dans l'Empire romain*, (135-425), 2e éd., Paris, 1964.

8 Par exemple les chapitres apocalyptiques contenus dans le livre *d'Isaïe*, XXIV-XXVII.

9 C'est ce que fait le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte, écrit en grec à Rome vers 203-204, qui est le plus ancien connu. *Cf* Hyppolyte, *Commentaire sur Daniel*, éd. M. Lefèvre, Paris, 1947. *Cf*. C. Carozzi, *Apocalypse* et *salut*, Paris, 1999, p. 43 *sq*.

10 C'est le cas du premier commentaire de langue latine celui de Victorin de Pettau. *Cf*. Victorin de Poetovio, *Commentaire sur l'Apocalypse*, éd. M. Dulaey, Paris, 1999.

11 *Apocalypse*, XX, 5-7.

12 *1re Épître aux Corinthiens*, XV, 17.

13 *Ibid.*, XV, 35-53.

14 *Actes des Apôtres*, XVII, 32.

15 Origène réfute longuement Celse sur ce point. Origène, *Contre Celse*, éd. M. Borret, t. III, Paris, 1969, p. 55 *sq*.

16 *Passion de Perpétue et de Félicité*, éd. J. Amat, Paris, 1996, p. 112 *sg*.

17 J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts,* Louvain-Paris, 1971.

18 Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* X, IX.

19 « Après tant de siècles écoulés. personne ne s'est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les Juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter et au besoin de mourir pour elles avec joie » Flavius Josèphe, *Contre Apion,* 1, 8.

20 Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures du shabbat* et *des fêtes,* Hildesheim, 1973.

21 V. Saxer, « La Bible chez les Pères latins du IIIe siècle », *Le monde latin antique et la Bible,* éd. J. Fontaine, Ch. Pietri, Paris, 1985, p. 339-369.

22 Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens,* t. III, Rome, 1965, p. 89-106.

23 Jérôme est né entre 340 et 350 à Stridon, aux confins de la Dalmatie et de la Pannonie. Sa famille était chrétienne. Lui-même se convertit au cours d'un séjour à Trêves.

24 Origène est né vers 184, en Égypte. C'est un philosophe chrétien qui ouvre une école et enseigne. Il commence à écrire vers 218. Ordonné prêtre, en 230, au cours d'un voyage en Grèce, il doit quitter l'Égypte. Réfugié à Césarée, où il enseigne, il est torturé pendant la persécution de 250 et il meurt en 253.

25 *Cf.* Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique,* VI, 16, éd. G. Bardy, Paris, 1955. p. 110.

26 On sait que la langue originelle des *Livres Sapientiaux* de la Bible est le grec.

27 Saint Augustin, *Confessions,* III, V, 9

28 Saint Jérôme, *Lettres,* LIII, 10, éd. J. Labourt, t. III, Paris, 1953, p. 22-23.

29 V. Loi, *Origini* e *caratteristiche della latinità cristiana,* Rome, 1978.

30 Un exemple de différence de sens d' un même mot dans H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité,* Bruxelles, 1927.

31 Saint Jérôme, *Lettres*, XXII, 30, éd. J. Labourt, t. 1, Paris, 1949, p. 144.

32 *Ibid.*, LIII, éd. J. Labourt, t. III, Paris, 1953, p. 21.

33 Actes des Apôtres, III. 1 ; X, 9.

34 A. Vartelle, *Saint Justin. Apologies,* Paris, 1987. 67, 3. p. 191. Ces ouvrages sont datés de 153.

35 L'office de la synagogue comportait : la récitation du *Shema Israël (Deutéronome* VI, 4-9 et XI, 13-21, *Nombres,* XV, 37-41) et des prières, la lecture d'un passage de la Loi et d'un texte des Prophètes correspondant, une exhortation à toute la communauté et une bénédiction finale.

36 V. Saxer, « Bible et liturgie », *Le monde latin antique et la Bible,* Paris, 1985, p. 157-183.

37 P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », *Le monde latin antique et la Bible,* Paris, 1985, p. 523-542.

38 *La Règle du Maître,* éd. A. de Vogüé, t. 1, Paris, 1964, IX, 45, p. 417. On sait aujourd'hui que cet ouvrage est antérieur à la *Règle de saint Benoît.*

39 A. de Vogué, *La Règle de saint Benoît,* t. VII, Paris, 1977, p. 198 *sq*.

40 Philon, né aux environs de 20 av. J.-C., est un philosophe hellénisé fidèle à la tradition juive. Son œuvre est écrite en grec.

41 H. de Lubac, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture,* 3 vol., Paris, 1959-1961.

42 *Actes des Apôtres,* IV, 32.

43 *Évangile de Mathieu,* XI, 18.

44 *1re Épître aux Thessaloniciens,* I, 1 ; *1re Épître aux Corinthiens,* I, 2.

45 *Actes des Apôtres,* Il, 5-12. Voir en particulier la variante occidentale du texte.

46 Le prosélytisme juif est discuté, cf. E. Will et CI. Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur,* Paris, 1992.

47 *Évangile de Marc,* VIII, 29 ; *1re Épître de Jean,* II, 22 *sq. ; Épître aux Romains,* X, 9. *sq.*

48 *Au nom du Dieu Père et souverain de l'univers, de notre Sauveur Jésus-Christ et de l'Esprit Saint, ils reçoivent dans cette eau le bain purifrcateur.* A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies.* Paris, 1987, p. 183.

49 Irénéé de Lyon, *Contre les hérésies,* 1, 10, 1. Irénée, né en Asie Mineure dans la première moitié du IIe siècle, est évêque de Lyon vers 177. 11 meurt aux environs de 202.

50 Cyrille de Jérusalem, Catéchèses *mystagogiques,* éd. A. Piédagnel, Paris, 1966.

51 Épiphane, évêque de Salamine, mort en 403, donne ces deux versions, *Ancoratus,* c. 118, éd. K. Holl, Berlin, 1915, p. 146 *sq*.

52 J.B. Mansi, *Amplissima collectio,* t. IX, c. 993.

53 *Actes des Apôtres*, XXIII, 6-10.

54 *Épître aux Colossiens*, II, 8.

55 S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme,* Paris, 1984.

56 *Ire Épître aux Corinthiens*, XII, 4-10.

57 *1er Épître à Timothée*, III, 1-7. Le texte est plus explicite sur les qualités de la personne que sur sa fonction.

58 *Épître à Tite*, I, 5-9.

59 *1er Épître à Timothée*, V, 17-22.

60 Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens,* éd. A. Jaubert, Paris, 1971, LVII, 1.

61 *Évangile de Matthieu,* XXVIII. 19.

62 *Actes des Apôtres*, II, 42-46.

63 J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia,* t. 1, Paris, 1956, p. 29-34.

64 Ignace d'Antioche, Lettre *aux Philadelphiens,* ch. IV.

65 Pline le Jeune, *Lettres, Livre X, Panégyrique de Trajan*, Paris, 1960, p. 96.

66 A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies.* Paris, 1987, p. 191 sq.

PREMIÈRE PARTIE

Le christianisme latin à la fin de l'Empire romain

Le triomphe du christianisme à la fin de l'Antiquité est à considérer d'abord comme un phénomène très fondamentalement déconcertant. Alors qu'il est issu du judaïsme et qu'il en porte les marques, l'Empire devient sa base géographique et l'humanisme gréco-romain son univers culturel. Une telle transplantation, difficile et souvent douloureuse, ne peut être tenue pour une simple étape sans conséquence dans une histoire beaucoup plus longue. Car le christianisme emprunte suffisamment à la civilisation qui le reçoit pour devenir assimilable. Il en reste définitivement marqué, sans cesser d'être lui-même. Cette assurance n'est pas unanimement partagée, puisque certains hé étiques du Moyen Âge estiment que l'Église a trahi dès la conversion de Constantin.

L'Antiquité tardive voit progressivement l'apparition d'orientations nouvelles dans tous les domaines. Elles sont de plus en plus nettes à partir de la fin du IIe siècle. Cette évolution est d'abord et principalement celle de la civilisation gréco-romaine elle-même pour des causes qui lui sont propres. Or, c'est le moment où le christianisme s'insère dans la tradition antique. Il joue son rôle dans ces transformations, accentuant les tendances, puis marquant de son empreinte des secteurs de plus en plus nombreux de la vie sociale. Cette influence chrétienne n'a rien d'exclusif dans la société du Bas Empire et elle n'est pas par elle-même un facteur d' unité politique. La divergence croissante, au fil des siècles, entre l'Orient et l'Occident, entre Rome et Byzance, le prouve suffisamment.

Dans le monde gréco-romain, le christianisme se trouve devant l'obligation de s'exprimer dans un contexte culturel différent. En se confrontant à ses institutions, à ses structures sociales, à sa culture et à ses principes religieux il surmonte le particularisme ethnique et religieux qui tient à son origine juive. Le christianisme emprunte à la philosophie grecque les principes intellectuels qui guident la compréhension de sa foi. De même, les institutions politiques et sociales du monde romain contribuent à la mise au point de certaines institutions de l'Église. Enfin, de manière plus radicale encore, les convictions chrétiennes se greffent sur les sensibilités religieuses antécédentes et sur une piété païenne bien réelle, leur imposant une transformation et leur assurant aussi une survie partielle. Cette symbiose à tous les niveaux fait l'histoire de l'Occident.

Ce qui a été vécu par les chrétiens dans l'Antiquité est entré dans la mémoire de l'Église grâce à une littérature abondante qui est l'œuvre de lettrés et de savants. Ces ouvrages servent durablement de référence. Tout au long des siècles, les clercs bien formés ont lu Jérôme ou Augustin leur assurant une présence permanente et un rôle normatif. L'Antiquité contribue à l'esprit même du christianisme médiéval. D'une part le souvenir de la dure phase d'affrontement avec l'Empire ne s'est jamais perdu. D'autre part, après sa reconnaissance officielle, l'Église prend progressivement et durablement un aspect romain. L'héritage est double, donc particulièrement complexe.

Chapitre 1

Les chrétiens et l'Empire

Les témoignages historiques permettant de suivre l'expansion du christianisme se réduisent souvent à de simples bribes sans lien entre elles : quelques récits historiques parfois très postérieurs aux événements, des noms d'évêques montrant qu'il y a une communauté chrétienne dans une ville, des passions de martyrs, des inscriptions funéraires et surtout une littérature flamboyante où le récit est rarement la préoccupation dominante[1]. Cette masse de petits renseignements ne fait pas une documentation continue et il est facile d'en mettre les lacunes en évidence. De la mort de saint Paul à la reconnaissance de l'Église par Constantin, il est difficile d'assigner à un personnage connu une tâche missionnaire de quelque envergure. De même, jusqu'au milieu du III[e] siècle, les preuves archéologiques sont rares, car les chrétiens se réunissent dans des maisons privées. Les cimetières eux-mêmes n'apportent que quelques indications, rares et éparses. La somme de tous ces témoignages ne permet pas de faire un tableau sûr avant les édits de paix.

Avec d'aussi pauvres sources, la reconstitution historique est aléatoire et fait une large part à l'interprétation générale et aux vues théoriques. C'est un domaine où l'idéologie trouve facilement sa place[2]. Il faut s'en tenir à une affirmation évidente : l'évangélisation a continué, puisqu'on en voit le résultat. L'adhésion au christianisme d'une minorité significative de la population doit être tenue pour un fait certain, sous peine de voir s'évanouir la moindre explication plausible de la reconnaissance officielle de l'Église. Au début du IV[e] siècle, la persécution des chrétiens s'essouffle et les candidats à l'Empire doivent tenir compte de leur existence. Peut-on soutenir raisonnablement que l'Église ne rassemble alors qu'une très faible partie de la population ?

L'Empire romain qui compte une foule de peuples, divers par les mœurs, la langue, la religion n'est pas par principe intolérant. Après la conquête, l'intégration se fait par la mise en place d'une élite politique, sociale et culturelle qui à partir des villes exploite et domine un arrière-pays. L'autorité est exercée par une oligarchie qui se préoccupe peu de savoir quelle langue parlent les paysans et à quels dieux ils rendent un culte. Il suffit qu'ils se soumettent, qu'ils fassent preuve de loyalisme et qu'ils acceptent une lente assimilation à partir de la ville. Ce programme s'applique mal aux Juifs dont le particularisme ethnique et religieux est évident et encore plus aux chrétiens dont les requêtes n'ont pourtant rien de politique.

Le conformisme politique et social des chrétiens

Dans l'*Épître aux Romains* saint Paul est explicite. Que chacun se soumette aux autorités en charge, car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Il ne s'agit pas d'un acquiescement de simple opportunité, mais de l'affirmation d'un principe. L'Apôtre donne au pouvoir, quel qu'il soit, une caution divine. La suite du passage développe une vue optimiste et sommaire de la société, car ceux dont la conduite est irréprochable n'ont rien à craindre du pouvoir. Le propos

s'achève par un détail révélateur : la collecte de l'impôt est jugée légitime. Le conformisme social est aussi net. Saint Paul n'encourage pas la libération des esclaves et s'en tient à un avis tout de prudence sur le bon usage des richesses.

Une pareille attitude a ses raisons. Paul est préoccupé par le salut dans l'au-delà et par les moyens d'y parvenir. Son point de vue est directement religieux et les réalités du monde se dissolvent d'elles-mêmes parce qu'elles sont sans importance. Appartenance ethnique et classification sociale ont perdu tout intérêt. « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus », écrit-il dans l'*Épître aux Galates*[3]. Cette déclaration qui a un son de vérité pour l'autre monde, ne change rien à l'actuel, où il y a bel et bien des hommes et des femmes, des Grecs et des Juifs. Le présent est escamoté et le propos sans portée concrète.

L'Apôtre Paul encourage fermement cette façon de se situer dans l'au-delà dès à présent. « Vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes, vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu[4]. » Ce vocabulaire qui fait référence à des statuts juridiques a une signification précise. Un étranger est dans une cité un homme venu d'ailleurs dont la présence est légale. Il est soumis à certaines obligations, sans avoir pour autant les privilèges reconnus aux citoyens proprement dits. Il en va de même pour les hôtes. La situation des chrétiens par rapport à l'autre monde n'est pas comparable à celle des étrangers dans une ville. Ils appartiennent à la cité du Ciel et ont les privilèges des saints. On peut faire une analyse identique à propos de la maison de Dieu, car ce n'est pas non plus une vague métaphore. Paul emploie le terme de maison de César pour désigner les esclaves au service de l'empereur. Ils ne relèvent ni de la loi romaine ni des tribunaux, mais de leur maître qui en assure le contrôle exclusif. Ils sont sans liens familiaux et sans responsabilité devant la société. Appartenir à la maison de Dieu, c'est pour un chrétien servir Dieu et être soustrait aux obligations du monde et à ses lois. Cet esclavage-là est pour eux liberté spirituelle. Des considérations de cette sorte n'incitent pas les chrétiens à combattre pour des enjeux terrestres et encore moins à chercher à se faire une place dans le monde. Certains agissent bel et bien ainsi. Lors de la persécution de Lyon, en 177, Sanctus, le diacre de Vienne, refusait de dire son nom, celui de son pays et de sa cité et s'il était esclave ou libre. Il se bornait à répéter en latin qu'il était chrétien[5]

Ces quelques versets, brièvement analysés, se confirment les uns les autres et aucun ne vient jamais les contredire. Bien plus, telle ou telle parole de Jésus leur donne une garantie supplémentaire. Or, les *Épîtres* de Paul sont méditées et commentées régulièrement au cours des âges. Elles ne quittent jamais la conscience chrétienne. Aussi cohérents que soient ces textes, la tradition qu' ils fondent est double. Il est entendu d'une part que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, ce qui n'incite ni à participer à la vie de la cité ni à la défendre, d'autre part, que les pouvoirs qui s'exercent sont légitimes, ce qui ouvre la porte à toutes les soumissions. La justification d'une action temporelle qui viendrait s'opposer aux pouvoirs temporels devient difficile. La réflexion peut y conduire, mais elle n'a jamais la valeur de l'Écriture.

Dans ces conditions, l'Empire romain n'a pas beaucoup à craindre des chrétiens, au moins pour une action immédiate. Ils n'avaient rien à demander en dehors de la liberté d'adorer leur Dieu. Les Juifs par contre représentaient une menace bien plus réelle, puisqu'ils formaient un groupe ethnique cohérent et qu'ils avaient des revendications nationales explicites. Les révoltes se succèdent en Palestine au Ier et au IIe siècle. Celle de 66, provoque la reconquête de la Galilée par Vespasien, puis le siège et la prise de Jérusalem, en 70. Il y a un nouveau soulèvement, en 117, et une guerre difficile pour les Romains, entre 132 et 135, dans un contexte très marqué par le messianisme. Bar Kokéba qui la dirige persécute les chrétiens parce qu' ils ne veulent pas se joindre à la révolte. La destruction du Temple et la répression qui suit chaque rébellion provoquent des remises en cause importantes à l'intérieur du judaïsme. Or, ces affrontements n'entraînent pas d'inflexion durable dans la tolérance que les Romains affichent à l'égard de

la religion juive. Une mesure illustre bien ce traitement de faveur : lorsque l'empereur Dèce exige un sacrifice aux dieux, il en exempte les Juifs.

Les Romains avaient pris conscience du particularisme religieux des Juifs et s'en accommodaient. Ils étaient disposés à admettre un monothéisme exclusif à partir du moment où le groupe concerné était identifiable et bien défini, ce qui était le cas. De plus, les synagogues rattachaient le culte à des lieux fixes et publics, ce qui était une garantie de légalité. On pouvait y voir l'équivalent des temples des autres religions. Enfin, les traditions familiales et la hiérarchie sociale faisaient de la communauté juive un interlocuteur reconnu.

Il n'y avait rien de tel chez les chrétiens, les Romains le comprirent assez vite. Ce n'était pas une simple secte juive[6]. Leur monothéisme se présentait comme une religion nouvelle, ce qui n'est pas bon signe dans la civilisation antique. Il était impossible de les rattacher à une tradition et à une région définie. De même, les communautés chrétiennes ne regroupaient ni une ethnie ni un groupe stable de familles, mais des individus peu intégrés à la vie de la cité. Ils ne participaient ni aux fêtes ni aux réjouissances et vivaient entre eux, à part. Il n'y avait parmi eux aucun personnage d'un rang suffisant pour jouer le rôle de *patronus* et répondre d'eux. Ils se réunissaient dans des lieux privés et sans témoin. C'était pour les Romains une communauté insaisissable, volatile, sans limite franche et sans assise sociale, donc suspecte.

Citoyenneté et vie religieuse

L'homme libre appartient à une famille et par-là se rattache à une cité. Il en honore les dieux protecteurs dont le culte est présidé par les magistrats de la ville. Cette allégeance entre dans la définition même de la citoyenneté. De même que l'on participe à la vie politique, on prend part à la vie religieuse officielle. Renoncer à la religion de ses ancêtres et de sa ville natale pour en adopter une autre, à titre exclusif, n'est pas une idée gréco-romaine. Abandonner le culte transmis par ses parents est aussi improbable que renier son identité. Une action de ce genre est non seulement incompréhensible, mais à la limite sans objet et non avenue, parce que nul ne peut rompre avec une référence aussi essentielle et aussi indélébile. Les fêtes religieuses, expression de la vie de la cité, sont accompagnées de jeux et de réjouissances diverses. Ce culte n'exclut pas les dévotions particulières, car chacun peut à titre privé prendre pour protecteur un dieu de son choix, si tel est son désir. Rien n'interdit d'en vénérer plusieurs. Dans le polythéisme les dévotions s'ajoutent sans chasser les précédentes, car il n'y a pas de raison de les récuser.

Les étrangers qui ne jouissent pas de droits politiques, n'ont pas accès aux cérémonies religieuses, sauf à en obtenir le droit par décision spéciale. Il en va de même pour les esclaves qui ne sont pas membres du corps social et politique. Les villes par contre admettent que les étrangers constituent des associations religieuses et construisent des temples pour honorer leurs propres dieux. Certaines leur rendent un culte par précaution ou par respect. Rome accueille de façon officielle le culte de Cybèle, dès 205 av. J.-C. et s'ouvre ainsi aux divinités orientales. De même, elle juge profitable de recevoir ceux des pays conquis, prolongeant la colonisation par une prise en otage de leurs dieux. Cette installation ne va ni sans contrôle ni sans restriction. Après des réticences souvent durables, ces religions trouvent une véritable audience auprès des Romains. Dans l'ensemble le polythéisme intègre et assimile.

Les pratiques rituelles des Juifs posent autant de problèmes que leur monothéisme exclusif. Les Romains acceptent ces coutumes et prévoient dans la législation les exemptions nécessaires. Ainsi, la

circoncision, assimilée à une mutilation sexuelle est réprimée par la loi. Elle fait une exception pour les Juifs d'origine[7]. Ils sont, de même, dispensés de sacrifier aux dieux. D'une façon plus générale les Romains les tiennent dans le plus grand mépris[8]. Le repos du sabbat qui paralyse pendant un jour une communauté active provoque des sarcasmes et la circoncision est jugée déshonorante.

Le christianisme se heurte aux mêmes obstacles, sans bénéficier d'aucune dérogation, car les chrétiens ne forment pas un peuple. Or, l'Église n'accepte aucune compromission, en théorie au moins, car les comportements réels sont probablement moins arrêtés. Un fidèle doit se tenir éloigné de tout culte païen, même dans ses pratiques les plus banales, comme manger de la viande immolée[9]. Le refus de participer aux sacrifices lui interdit toute fonction officielle. Il ne peut pas non plus être présent aux cérémonies domestiques comme les mariages ou les funérailles, car la religion y a sa place. Un chrétien ne devrait pas aller aux jeux ni aux spectacles[10]. L'extrême réserve dont l'Église fait preuve à l'égard de toute effusion de sang lui rend difficile le métier de soldat. S'il lui arrivait de détenir l'autorité, infliger la peine de mort serait également un problème. De telles contraintes sont incompatibles avec les honneurs et une carrière. Un homme libre, citoyen respecté d'une ville, pour devenir chrétien, devrait s'affranchir de toutes les obligations politiques, sociales et religieuses auxquelles il est tenu. C'est l'équivalent d'une rupture avec les siens, d'un exil ou d'une mort civile.

Ce n'est pas dans l'aristocratie que se recrutent les premiers chrétiens. Eusèbe de Césarée ne cite qu'un sénateur chrétien avant le milieu du IIIe siècle et les recherches historiques ont confirmé son affirmation. Les obstacles sont peut-être moindres pour les notables des provinces. La conversion de Cyprien qui appartient à une famille riche et respectée de Carthage est un indice d'autant plus intéressant qu'il explique lui-même son itinéraire, dans des propos, il est vrai, bien trop allusifs[11]. Elle peut s'avérer moins délicate pour des personnes qui ne sont pas strictement insérées dans le contexte religieux, familial, social et politique de la cité. En dehors de ce qui peut troubler l'ordre public, les Romains n'ont pas de raisons de se préoccuper des croyances religieuses des étrangers. Une tolérance de fait se comprend à leur égard.

Une évolution générale délite ce système et contribue à l'expansion du christianisme. Les aristocraties provinciales qui assuraient la stabilité sociale des villes en imprimant leur marque à la vie locale renoncent à ces fonctions vers le milieu du IIe siècle. La fortune foncière ainsi que divers privilèges définis par la loi romaine se concentrent désormais sur un petit nombre de familles, particulièrement en Occident. Les autres hommes libres, tenus pour pauvres et dominés de haut, se trouvent dégagés des obligations civiques et religieuses, expression d'une participation au corps social.

Le cadre de la cité devient désuet à l'échelle de l'immense espace méditerranéen qu'est l'Empire. La population se déplace, les soldats comme les esclaves, les artisans comme les marchands, les administrateurs comme les philosophes. Rome est réellement cosmopolite et il en va de même des principales métropoles. L'implication du religieux dans tous les actes de la vie civique, caractéristique des villes antiques, le cède désormais au choix individuel de ses propres références : l'empereur, un culte particulier ou un dieu suprême dont l'identification est au gré de chacun. Chez des personnes qui ne sont plus liées par la vie civique, la perception du sacré s'infléchit car elle ne tient plus compte des rapports sociaux. Une réorganisation s'ensuit qui transcrit progressivement l'apparition dans les esprits d'un divin universel[12]. Pour les chrétiens ce nouveau contexte social et religieux paraît plus favorable.

Conversion au christianisme et milieux humains

La prédication des Apôtres et des disciples s'adresse d'abord aux Juifs de la *diaspora*, prolongement normal de l'auditoire de Jérusalem. Elle les engage à reconnaître Jésus comme *Messie* et comme *Seigneur*, sur la base d'une argumentation biblique dont la pertinence par rapport aux idées communément débattues parmi eux est probable sinon certaine. La conversion est pour les Juifs une affaire de conviction qui ne modifie pas sensiblement leur position dans la société romaine et qui, dans l'immédiat, n'implique pas de rupture avec leur communauté ethnique. Il n'en va pas longtemps ainsi et la rupture est consommée avant la fin du le, siècle. Les Juifs forment à l'évidence le premier noyau de l'Église naissante, sans qu'on puisse ni en fixer le nombre ni leur assigner un rôle particulier. On en rencontre un certain nombre dans l'entourage de saint Paul. Les *Épîtres* les nomment. Un mince indice extérieur souligne cette continuité. Le mépris qui s'attache aux chrétiens est dérivé de celui que les Romains manifestaient pour les Juifs[13].

Adopter un Dieu unique, en lieu et place du paganisme, est une entreprise qui ne rebute pas toujours les païens. Au contact de la *diaspora*, certains sont devenus des sympathisants du judaïsme, sans être pour autant membres du peuple élu. On leur témoigne du respect et les textes rabbiniques leur donnent le nom de « craignants Dieu ». Devenir Juif, au sens précis du terme, exige la soumission aux obligations rituelles : les divers interdits alimentaires et le sabbat. Il faut également se faire circoncire, car c'est le signe de « l'Alliance ». S'il persiste, le nouveau croyant n'est pourtant qu'un juif de deuxième zone, car il n'est pas de la descendance d'Abraham. Religion et appartenance à un peuple sont les deux faces d'une seule et même réalité. Le prosélytisme juif a été largement surestimé.

Les Apôtres et disciples se sont également adressés aux « craignants Dieu » qui pouvaient trouver dans l'Église naissante l'essentiel de ce qu'ils cherchaient, dégagé des implications ethniques et des obligations rituelles du judaïsme. Le débat sur les prescriptions mosaïques revêt une importance capitale dans l'Église primitive, comme le prouvent les *Actes des Apôtres* et *l'Épître aux Romains*. La solution adoptée épargne aux convertis venant du paganisme les pratiques sans lien avec leur propre histoire. Monothéistes, acquis aux principes de vie morale et religieuse issus du judaïsme, les *craignants Dieu* sont manifestement les premiers intéressés par cette ligne de conduite. Or, ce groupe disparaît, au IIe siècle, au moment où la synagogue se ferme sur elle-même. On ne peut faire que des hypothèses sur le destin de ces sympathisants.

Dans les cités des bords de Méditerranée, les étrangers qui ne sont pas liés à l'ordre politique et religieux, les affranchis, les esclaves éventuellement, rencontrent moins d'obstacles sur la voie de la conversion que les autres. Ils peuvent adopter le Dieu de leur choix, sans avoir à rompre avec un ordre auquel ils n'appartiennent pas. Il en va de même pour les femmes, parce qu'elles n'ont pas d'obligations liées à la vie publique et parce que leurs pen-chants pour les cultes orientaux sont tolérés au titre de l'irrationalité. Avec la transformation de la société romaine tout au long du IIIe siècle, les hommes libres de basse condition acquièrent progressivement la même possibilité. Or, leur présence paraît dominante dans l'Eglise, dès que les documents sont un peu plus nombreux, vers 250[14]. Cette dernière évidence mérite une discussion critique.

Les inscriptions funéraires et les textes chrétiens font plus facilement référence à des hommes libres qu'à des esclaves ou à des femmes. Les raisons sont évidentes : l'Église ne tient pas à passer pour une communauté d'hommes privés de liberté. De fortes raisons sociales l'incitent à agir ainsi. Le rôle des femmes dans la société n'est pas tel qu'elles puissent revendiquer le premier rang dans l'Église. Elles sont dépendantes de leur mari. S'il s'agit de veuves, ce sont assez souvent des assistées. Chaque communauté choisit ses dirigeants parmi ses membres les plus éminents qui, à ce titre, apparaissent plus souvent que les autres. De même, en cas de persécution, ces hommes libres sont plus facilement conduits devant les gouverneurs pour être interrogés et jugés. Bref, l'impression de prédominance de cette catégorie doit être

légèrement corrigée, parce qu'ils sont mis en avant de préférence aux autres. Il n'en reste pas moins que leur conversion montre que l'encadrement de la société romaine n'est plus sans faille.

Le nombre des chrétiens

L'Évangile a pour origine la Judée et, les premières communautés se fondent en Orient qui a manifestement une avance considérable sur l'Occident, aussi bien pour le nombre d'évêchés que pour celui des fidèles. Les chrétiens forment des communautés déjà nombreuses en Égypte ou en Syrie, au moment où ils ne sont présents que dans les régions les plus méridionales de la Gaule ou de l'Espagne. Toute appréciation du nombre des chrétiens est très variable selon les lieux. D'une façon plus générale, il n'est pas facile de se faire une idée de ce qu'ils représentent, faute d'une documentation adéquate. Il ne paraît pas inutile d'explorer les quelques textes connus concernant l'Occident, si on contribue par-là à éliminer les idées trop sommaires.

La lettre que Paul écrit aux Romains pendant l'hiver 57-58, alors même qu'il projette de se rendre dans la Ville, montre qu'il s'y trouve déjà une communauté chrétienne. Le texte, fort dense et copieux, n'est pas de ceux que l'on écrit pour quelques personnes seulement. Dans les recommandations et salutations finales, l'Apôtre donne le nom de 26 hommes et femmes et en évoque beaucoup d'autres, puisqu'il fait saluer les membres de plusieurs maisons, ainsi que les frères et les saints qui sont avec tel ou tel. Il y a là des groupes qu'il ne connaît pas d'ailleurs. Nul ne peut déduire un chiffre raisonnable de ces pauvres indications. Paul fait état de parents, donc de Judéo-Chrétiens. Les noms grecs ou latins font penser qu'ils ne sont pas seuls. Dès le début de la lettre, il est question d'un apostolat parmi les païens. On peut tenir ce texte pour significatif, sans plus.

On trouve une autre évocation du nombre des chrétiens de Rome pour les années qui suivent, sous la plume de Tacite qui leur est manifestement hostile. L'incendie de la Ville, en 64, est le prétexte d'une persécution. « On commença, écrit-il, par poursuivre ceux qui avouaient, puis, sur leur dénonciation, une multitude immense, et ils furent reconnus coupables, moins du crime d'incendie qu'en raison de leur haine du genre humain[15]. » Multitude immense, *multitudo ingens*, sent la rhétorique. Même après un abattement sérieux, il reste encore du monde ! Or, tous les chrétiens n'ont pas été exécutés.

On dispose pour Rome d'une indication chiffrée, en 251[16]. L'évêque lui-même écrit que les chrétiens disposent des services de 154 ministres du culte dont 54 exorcistes et entretiennent plus de 1 500 veuves et déshérités. Quels chiffres globaux peut-on en tirer ? On ne sait exactement : 10 000, 20 000 ! À ce niveau de toute façon, la répression pose déjà un problème.

Il est évidemment impossible d'étendre ces modestes indications au reste de l'Empire. En Orient, la christianisation est certainement plus avancée et les quelques indications que les textes les plus anciens véhiculent peuvent donner des points de repère. Dans une célèbre lettre, datée de 112, Pline consulte Trajan sur le sort à réserver aux chrétiens, « à cause du grand nombre des accusés il y a, écrit-il, une foule de personnes de tout âge, de toute condition, des deux sexes aussi, qui sont ou seront mises en péril »[17]. On ne peut réduire sans motif une affirmation aussi nette à presque rien, d'autant que c'est précisément le nombre qui pose un problème pour la répression. La date est précoce et la province de Bithynie n'est pas la plus proche de la Judée.

Le propos de Tertullien est plus curieux, « Nous sommes d'hier, et déjà nous avons rempli la terre et tout ce qui est à vous : les villes, les îles, les postes fortifiés, les municipes, les bourgades, les camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum ; nous ne vous avons laissé que les

temples ! Nous pouvons dénombrer vos armées : les chrétiens d'une seule province seront plus nombreux »[18]. Il est difficile de le croire. Sur un point au moins, la présence des chrétiens au sénat, on est sûr du contraire. L'amplification rhétorique est certaine. Elle a pour but, en 197, de décontenancer les autorités chargées de la persécution. Cette affirmation sur la présence de chrétiens en tout lieu, est-elle pour autant une exagération énorme et sans aucune base ? L'auteur reprend la même affirmation dans d'autres textes. Pour le moins, cet apologiste sème le doute !

En Occident, on doit souvent se contenter de la mention d'évêques. En 250, une réunion en rassemble 60, venus de la péninsule italienne, autour du pape Corneille. En 256, les actes d'un concile de la province d'Afrique présidé par saint Cyprien donnent une liste de 87 évêques. Or, tous n'ont pas été présents et on évalue leur nombre global à 130. Les lieux d'où ils viennent ne sont pas à grande distance les uns des autres. Parfois 15 kilomètres seulement les séparent. C'est la preuve d'une diffusion assez générale du christianisme, sans qu'on puisse préjuger de l'importance de chaque communauté. En Gaule, en Espagne et en Germanie, au témoignage d'Irénée, il y a, en 180, des églises établies. C'est indiscutablement vrai pour les plus anciennes. Les autres d'évêchés remontent souvent au milieu du IIIe siècle.

Il y a une certaine diffusion du christianisme dans la campagne et pas seulement en zones urbaines. Pline le dit : « Ce n'est pas seulement à travers les villes, mais aussi à travers les villages et les campagnes que s'est répandue la contagion de cette superstition[19]. » Le témoignage est une fois encore explicite et il n'y a aucune raison de le mettre en doute. Sa date en fait une indication précieuse, correspondant mal aux schémas admis, mais c'est ainsi. En 248, Origène fait état d'efforts d'évangélisation dans la campagne. « Certains ont entrepris de parcourir au loin non seulement les villes, mais aussi les villages et les fermes pour en amener encore d'autres à la piété envers Dieu[20]. » En Occident, le même phénomène est probable, avec un certain retard. En Afrique, des chrétiens sont arrêtés à Scillium dès 180. Perpétue, martyre dans les toutes premières années du IIIe siècle, réside à Thuburbo Minus, l'actuelle Tebourba. Au concile de 256, certains évêques viennent de gros bourgs. Bref, les chrétiens ne résident pas tous à Carthage ni en ville.

Toutes ces indications éparses, tant sur le nombre des chrétiens que sur leur répartition géographique ne permettent pas de dresser un tableau même sommaire pour la période antérieure à la paix de l'Église. Dans la lettre adressée à Trajan, en 112, Pline estimait que la progression du christianisme pouvait être enrayée. Sous sa plume, cette opinion n'a rien d'une affirmation triomphale. Elle trahit au contraire l'inquiétude et le doute. Elle surprend, car le paganisme paraît disposer d'une force de résistance énorme qui tient à une cohérence sociale et culturelle impressionnante.

Devenir chrétien

Les raisons qui conduisent à embrasser le christianisme sont aussi profondément méconnues que le reste. Quelques bribes d'information sont transmises par des récits ou des œuvres théoriques. Ce seul fait limite les renseignements à la catégorie de personnes dont un texte peut raisonnablement faire mention. Il faut se garder, plus que jamais, de toute généralisation.

Le rôle de la famille, au sens étroit du terme comme au sens large, paraît primordial. La passion de saint Justin et de ses compagnons, vers 165, est lourde de signification parce que le récit est précoce. Lorsque le préfet de Rome Rusticus demande à Péon *qui t'a instruit ?* Il répond : « C'est de mes parents que j'ai reçu cette excellente profession de foi[21]. » Un autre prévenu fait une déclaration identique. Ils sont

deux sur six. Il s'agit, comme le nom l'indique, d'Orientaux venus à Rome. À cette date, une transmission héréditaire de la foi ne peut concerner que peu de gens. La conversion d'un individu peut entraîner celle de son entourage qui, dans la société antique, peut se révé-1er large et flou. *L'Épître aux Romains* transmet le salut de Paul aux chrétiens de la maison de Narcisse et à ceux de la maison d'Aristobule. Ce terme désigne un maître, sa famille et sa domesticité. Il signale un groupe de convertis dont il est difficile d'imaginer qu'ils sont, à cette date, devenus chrétiens indépendamment les uns des autres. Les chrétiens qui tiennent la foi de leur famille sont progressivement de plus en plus nombreux. En Occident, l'enracinement du christianisme de cette façon est déjà acquis, au IVe siècle. Ambroise, Jérôme et Augustin sont nés de parents catholiques. On pourrait multiplier les exemples. L'accumulation ne prouverait rien, puisqu'elle ne permet pas d'avancer la moindre proportion.

Il y a aussi tous les cas inverses. Tertullien dit très bien : « On ne naît pas chrétien, on le devient[22]. » Certaines conversions rompent la solidarité familiale. Ainsi en va-t-il dans la Passion de Perpétue et Félicité. Si l'on en croit Perpétue, son père exerce sur elle une violente pression morale pour qu'elle renonce à la foi. Un de ses frères est catéchumène. On ne sait rien de sûr à propos de sa mère, de sa tante et d'un autre frère[23]. L'adhésion au christianisme est liée à un enseignement donné par un catéchiste qui est au nombre des martyrs. Une telle situation, dans une petite ville d'Afrique, en 203, a peut-être un aspect exemplaire.

Le prosélytisme des chrétiens est brocardé par Celse qui écrit vraisemblablement entre 176 et 180. Ses accusations outrancières peuvent véhiculer quelques indications bonnes à retenir. Si on l'en croit, dans les maisons particulières, ce sont les gens les plus incultes de la domesticité qui enseignent la foi aux femmes et aux enfants. « Devant les maîtres pleins d'expérience et de jugement ils n'osent souffler mot. Mais ils prennent à part leurs enfants accompagnés de sottes bonnes femmes, ils débitent des propos étranges ; sans égard au père et aux précepteurs, c'est eux seuls qu'il faut croire ; les autres ne sont que des radoteurs stupides, ignorant le vrai bien, incapables de l'accomplir, préoccupés de viles balivernes ; eux seuls savent comment il faut vivre, que les enfants les croient, ils seront heureux et le bonheur éclairera la maison[24] ! » N'informerait-il que sur une prédication domestique que ce texte serait déjà précieux. Avec ce propos sur le bonheur, il donne une version optimiste du christianisme, assez inhabituelle chez un païen. On ne sait ce qu'on peut exactement en tirer.

Des récits plus élaborés permettent de suivre l'itinéraire philosophique et religieux de quelques convertis hors du commun. Justin explique dans le *Dia*logue *avec Tryphon* comment il a suivi l'enseignement des philosophes en allant d'une école à l'autre. Déçu successivement par tous, il finit par rencontrer un vieillard chrétien. La recherche de la vérité est le fil conducteur d'une démarche proprement intellectuelle qui ne va pas sans rhétorique. C'est, dans les années 125-130, un mode d'accès au christianisme des plus rares. La conversion fait de Justin un philosophe chrétien, c'est-à-dire un marginal, qui élabore des doctrines et qui tient école pour les enseigner, à Rome en particulier. Les voies qui conduisent saint Cyprien vers le christianisme sont tout à fait différentes. L'inquiétude morale y joue un rôle déterminant. Il décrit lui-même son état d'esprit alors qu'il était païen. « J'errais à l'aveugle dans les ténèbres de la nuit, ballotté au hasard sur la mer agitée du monde je flottais à la dérive ; ignorant de ma vie, étranger à la vérité et à la lumière. Étant donné mes mœurs d'alors, je croyais difficile et malaisé ce que me promettait pour mon salut la bonté divine[25]. » Là encore les réminiscences littéraires, à Lucrèce par exemple, ne sont pas absentes, mais elles ne dévalorisent pas le propos. Un siècle après Justin c'est une autre approche du christianisme. Hilaire, évêque de Poitiers, fait également un récit au début de son De *Trini*tate. L'inquiétude, née d'une aspiration religieuse mal définie, trouve son apaisement dans les passages de la Bible qui font accéder à la connaissance de Dieu[26]. La recherche est au confluent de la

piété et de la philosophie, ce qui est assez fréquent dans le monde des lettrés.

Tous les convertis ne peuvent s'exprimer de façon aussi précise. Il est même peu probable qu'ils aient pu éprouver des sentiments aussi élaborés. La conscience commune est généralement plus floue. L'intérêt de ces récits va au-delà de ce qu'ils apprennent sur leurs auteurs, car ils indiquent quelques lignes d'approche de la conversion chrétienne. Si la vie morale est le souci prépondérant, le comportement des chrétiens peut entraîner la conviction. La solidarité qui unit les membres d'une communauté est notée, même par ceux qui la tournent en dérision. La charité peut convaincre, surtout dans un contexte social aussi abrupt. Si la recherche de la vérité religieuse est le motif essentiel de la conversion, Écritures et doctrines peuvent jouer un rôle, moins toutefois que des signes plus tangibles de la présence de Dieu. Les miracles, les exorcismes, les visions ou les prophéties ont pour des auditoires peu cultivés plus d'importance que les textes. La recherche proprement spirituelle ne reste pas non plus sans écho. Les hérésies gnostiques ont suffisamment de présence, aux IIe et IIIe siècles, pour qu'on soit en droit d'estimer qu'elles représentent bel et bien un des penchants de la spiritualité contemporaine.

Le courage des chrétiens devant le martyr est-il susceptible d'entraîner l'adhésion ? Tertullien proclame avec vigueur : *c'est une semence que le sang des chrétiens* [27] ! Il est impossible de rejeter entièrement un pareil témoignage, même si l'on fait la part de la rhétorique. Pourtant, des cas, même nombreux, ne permettraient pas de conclure au caractère général du fait. L'idée paraît un peu trop moderne et le conformisme est fort à l'époque romaine. Dans l'ensemble, le public ne paraît pas douter de la légitimité des condamnations prononcées contre les chrétiens et il manifeste une hostilité très vive à leur égard. Tous les témoignages concordent sur ce point. Tertullien lui-même rapporte un cri maintes fois entendu : *les chrétiens aux lions*[28]. De plus, on voit mal pourquoi la pitié étreindrait soudain une assistance qui prend habituellement son plaisir aux combats sanglants des arènes. Certes, il peut y avoir des exceptions comme le montre la *Passion de Perpétue et Félicité*[29]. « La foule fut horrifiée en voyant la délicatesse de l'une des jeunes femmes et chez l'autre qui venait d'accoucher le lait tombant goutte à goutte de ses seins. » Lorsque ces deux jeunes femmes se relèvent, en s'aidant l'une l'autre, après avoir été bousculées une première fois par les bêtes, « la cruauté de la foule fut vaincue » ajoute le texte. Cette compassion paraît exceptionnelle, car le même public exige que les hommes soient battus de verges pour une simple réplique adressée au procurateur. Un seul fait pourrait, dans ce même récit, suggérer une autre attitude. Un soldat tend l'anneau qu'il porte au doigt à l'un des suppliciés pour le tremper dans son sang avant de le lui rendre. L'acceptation d'un tel gage peut signifier qu'il voit dans les martyrs des messagers de l'au-delà. Le martyr est en général peu probant pour des païens.

Jusqu'à la paix de l'Église, la conversion au christianisme n'est pas de nature à apporter à des néophytes un surcroît d'honneur ou de considération sociale,* mais au contraire le mépris et dans les cas extrêmes le supplice. La situation d'un chrétien dans le monde est peu enviable. S'il n'a pas renoncé aux fonctions publiques et à certaines professions, il ne s'évade de situations délicates que par des compromis plus ou moins ingénieux. Les persécutions y mettent brutalement un terme. Il n'est pas douteux que l'on demande le baptême pour des raisons morales et religieuses.

Les persécutions

Si l'on en croit les *Actes des Apôtres*, Paul n'est pas toujours mal accueilli par les autorités romaines, partagées entre les droits reconnus aux citoyens et le souci de ne pas heurter la hiérarchie religieuse juive. La situation change entièrement avec l'incendie de Rome, en 64. Néron et ses conseillers ont jugé les chrétiens aptes aux fonctions de boucs émissaires. Les chrétiens n'ont pas de protecteur et peuvent être

mis facilement en difficulté à travers une campagne de dénigrement et des aveux extorqués. Ils ne sont pas assez nombreux pour que leur mise à mort fasse problème. Ils ont déjà une réputation détestable, puisqu'ils sont jugés capables d'un tel forfait. Tacite qui ne croit pas à leur responsabilité dans l'incendie se fait pourtant dans les *Annales* l'écho des pires calomnies[30]. Leur condamnation par l'opinion est vite acquise.

Or, on ne met pas à mort dans l'Empire romain sans un jugement sur un chef d'inculpation. L'incendiaire est un criminel et en cas d'aveu, l'affaire est simple. Par contre, poursuivre les chrétiens en dehors de ce contexte particulier suppose qu'ils soient coupables au regard d'une loi. La question est de savoir s'ils sont l'objet d'une législation spécifique ou s'ils sont condamnés au titre de délits sanctionnés tels que l'athéisme, l'impiété ou la magie. La lettre de Pline le Jeune à Trajan et la réponse de l'empereur font référence à une situation juridique qu'il est assez facile de restituer. Le gouverneur de la province de Pont et Bithynie, demande des instructions parce qu'il n'a «jamais participé à des informations contre les chrétiens, et qu'il ne sait à quels faits et dans quelle mesure s'appliquent d'ordinaire la peine ou les poursuites[31]. La *cognitio* est une procédure résultant de l'exercice de la justice criminelle. Elle s'applique ici au fait d'être chrétien, *cognitionibus* de *christianis,* sans qu'aucune autre loi ne soit invoquée. Il faut donc admettre l'existence d'une législation spéciale. Tertullien fait état d'une disposition de Néron dont la clause essentielle serait selon toute vraisemblance : *non licet esse christianos,* il n'est pas permis d'être chrétien[32]. Confesser le christianisme est un crime.

Les lois romaines sont reconduites d'un règne à l'autre. En 112, celle qui condamne les chrétiens est en vigueur, puisque Pline sollicite justement des précisions sur les modalités d'application. La réponse de Trajan confirme l'existence de cette législation puisqu'il fixe la ligne de conduite. « II n'y a pas à les poursuivre d'office, écrit-il. S'ils sont dénoncés et convaincus, il faut les condamner, mais avec la restriction suivante : celui qui aura nié être chrétien et en aura par les faits eux-mêmes donné la preuve manifeste, en sacrifiant à nos dieux, même s'il a été suspect en ce qui concerne le passé, obtiendra le pardon comme prix de son repentir[33]. » L'incohérence d'une pareille position est évidente. Le crime n'est pas tel que son auteur mérite d'être recherché. Par contre, il doit être puni, s'il est dénoncé, sauf s'il nie. Sacrifier aux dieux suffit pour avoir la vie sauve. Tertullien qui connaît ces deux lettres et qui les cite, a beau jeu de ridiculiser ces dispositions[34].

Les persécutions tiennent le plus souvent aux circonstances locales et aux haines qui provoquent des dénonciations. L'hostilité aux chrétiens est certaine et inspire des actes de sadisme sur lesquels les témoignages sont nombreux[35]. Les persécutions générales sont mieux organisées, mais rares et souvent assez brèves. L'obligation de faire un sacrifice aux dieux force les chrétiens à se dévoiler. Les procurateurs romains appliquent la loi et envoient à la mort le plus souvent sans état d'âme. Ils comprennent mal le refus des chrétiens et s'efforcent parfois de leur sauver la vie, par la persuasion ou par de petits moyens. Ces différentes péripéties apparaissent toutes dans la *Passion de Perpétue et Félicité,* récit qui est l'œuvre de chrétiens. Après les persécutions de Dèce, en 250-251 et de Valérien, en 257-260, l'empereur Gallien restitue les biens confisqués. Sans que la situation légale soit modifiée, l'Église est reconnue de fait. Les communautés chrétiennes ne sont plus inquiétées, elles agissent en plein jour. Constituées en collèges, elles possèdent des cimetières et construisent des bâtiments pour le culte.

La dernière persécution, celle du début du IVe siècle, surprend les chrétiens déjà installés dans la petite paix acquise sous le règne de Gallien. Son ampleur et son caractère systématique en font une dure épreuve pour l'Église. Dioclétien n'agit pas sans raison. Dans son effort pour rénover l'Empire et pour lui donner des structures solides il a cru utile de rassembler autour des cultes traditionnels et de la dévotion à l'empereur une population disparate. Au moment où le pouvoir passe de Rome aux provinces

périphériques, où l'administration fait de plus en plus de place à de nouveaux venus et où l'armée se peuple d'étrangers, il n'était pas inconséquent de chercher un principe d'unité. La religion pouvait avoir ce mérite. Entrent en ligne de compte également les rancœurs des philosophes et le fanatisme de certains milieux païens.

De février 303 à janvier 304, quatre édits successifs s'en prennent aux chrétiens. Le premier prescrit la confiscation des *Écritures*, des vases sacrés et la destruction des églises. Il élimine les chrétiens des charges officielles et leur ôte les privilèges de leur rang. Le deuxième ordonne l'arrestation des chefs d'église, c'est-à-dire du clergé. Le troisième prévoit la libération de ceux qui font les libations traditionnelles. Le quatrième impose à toute la population de l'Empire de sacrifier aux dieux. La mise en application commence par la démolition d'une église qui était visible du palais, à Nicomédie[36].

Les chrétiens se divisent sur la conduite à tenir. Certains optent pour le défi à l'autorité impériale et cherchent dans le martyr l'accomplissement de leur vocation. Les évêques par contre prescrivent aux fidèles d'éviter toute provocation et les engagent à se réfugier, s'il le faut, dans des régions moins exposées. Certains biaisent, comme l'évêque de Carthage, Mensurius, qui remet des livres hérétiques à la place des *Écritures*. Une partie des chrétiens affronte courageusement la mort, l'autre renie sa foi. Il est impossible de faire la part des uns et des autres, car les *Passions* rendent imparfaitement compte des faits. Elles négligent nombre de victimes et véhiculent de faux récits lorsque les Églises qui comptent des martyrs en tirent un privilège. La persécution a des effets dévastateurs, car de nombreuses communautés n'ont plus d'évêques, à commencer par Rome. D'autre part la vie de l'Église est durablement perturbée par le problème de la réconciliation de ceux qui ont renié la foi, les *lapsi*.

Ces diverses mesures ne sont pas appliquées avec la même détermination partout. En Occident, Constance n'y met pas grand zèle et ne publie, semble-t-il, que le premier édit. En Orient, là où elle a été la plus violente, la répression s'essouffle et en fin de compte n'aboutit pas en dépit de sa durée. Galère, qui a succédé à Dioclétien, est obligé de le constater. Six jours avant sa mort, il y met fin par l'édit publié à Nicomédie le 30 avril 311. Il se borne à autoriser les chrétiens à pratiquer leur culte et à reconstruire leurs églises[37]. À cette date, il est vrai, gagner la faveur des chrétiens peut entrer dans une stratégie de conquête du pouvoir.

La conversion de Constantin

Cette expression consacrée par l'usage rend compte d'un événement particulier concernant Constantin lui-même, puis de ses choix et de sa politique religieuse. En moins d'un siècle, dans l'Empire romain qui était païen et hostile, la nouvelle religion prend un caractère officiel. Sauf brève interruption sous Julien l'Apostat, entre 361 et 363, les empereurs deviennent favorables au christianisme, puis fidèles de l'Église. Ce changement est, tout à la fois, imprévu et décisif, car la législation lui donne un caractère irrévocable.

Il est, par contre, plus difficile de se faire une idée précise de l'itinéraire religieux de Constantin. Il est passé d'un paganisme orienté vers une divinité suprême, un Apollon solaire qu'il sollicite en dévot, à un christianisme indiscutable si l'on en croit ses discours et ses lettres. L'opportunité politique joue un rôle dans ses choix, mais n'est pas le motif principal. Il est peut-être imprudent de vouloir fixer avec trop de précision les modalités et la date de sa conversion. Il reçoit le baptême sur son lit de mort, pratique qui n'a rien d'exceptionnel, des mains d'Eusèbe, évêque de Nicomédie, qui a un penchant pour l'arianisme.

L'Auguste Constance, père de Constantin, avait montré, lors de la persécution de Dioclétien, une

évidente répugnance à appliquer la législation contre les chrétiens. Si l'on en croit Lactance, il s'était contenté de faire démolir des églises en Gaule[38]. Païen, marqué par la fréquentation d'un cercle de lettrés, c'est un adepte d'un dieu suprême. Par la suite, son fils laisse entendre qu'il a été chrétien, ce qui est peu vraisemblable[39]. À sa mort, en 306, Constantin qui est reconnu comme son successeur par l'armée, autorise aussitôt les chrétiens à pratiquer leur cutte[40]. Ce premier geste en leur faveur est une mesure de tolérance. Elle ne signifie pas qu'il soit chrétien à cette date[41]. Dans les années qui suivent, le cérémonial qui accompagne son entrée dans les cités des Gaules et les panégyriques prononcés en son honneur montrent qu'il est païen. Il en va ainsi encore en 311.

En 312, lorsqu'il s'approche de Rome, à la veille de la bataille décisive contre Maxence, au Pont Milvius, une vision céleste assure Constantin de la victoire. Il « fut averti pendant son sommeil de faire marquer les boucliers du signe céleste de Dieu et d'engager ainsi le combat »[42]. Le texte décrit alors sommairement ce symbole que les chrétiens ont identifié comme le monogramme du Christ. Ce récit de Lactance qui est le plus ancien, remonte probablement aux années 316-317, à un moment où il est bien placé pour recueillir les propos tenus par les chrétiens qui vivent la cour. On peut donc tenir cette interprétation pour très ancienne, sinon pour liée immédiatement à l'événement. Les écrits postérieurs sont plus circonstanciés et dépendent de la *Vie de Constantin* attribuée à Eusèbe de Césarée. L'auteur déclare que l'empereur lui-même a fait, sous serment, treize ans au moins après la vision, le récit qu'il rapporte. Les deux textes qui divergent sur divers détails, sont l'écho d'un fait identique.

Qu'un signe céleste donne à un chef militaire quelque assurance sur l'issue d'une bataille n'a rien d'exceptionnel, aussi bien dans le paganisme que dans le judaïsme. Il n'y a donc aucune raison d'y voir une affabulation. Dans la *Vie de Constantin* une croix lumineuse est vue par tous les soldats dans le ciel de midi. L'empereur en comprend le sens grâce à une apparition nocturne du Christ. Cette faveur céleste est aussitôt exploitée, comme on l'aurait fait dans une armée païenne : les soldats peignent sur leur bouclier le signe divin, gage de protection et de victoire. Les chrétiens, présents dans l'entourage de l'empereur, ont certainement contribué à donner une interprétation christologique à ces indices fugitifs. À vrai dire, Maxence n'est pas un persécuteur de l'Eglise et la bataille n'a pas la religion pour arrière-plan.

Que Constantin ait attribué sa victoire au Dieu des chrétiens ne fait guère de doute ! Il l'adopte alors pour protecteur, ce qui est conforme à la sensibilité religieuse contemporaine. Est-il chrétien, au sens précis du terme, à cette date ? Ce n'est pas exclu. À Rome, l'empereur s'abstient des gestes païens liés à un triomphe. L'arc que lui élève le sénat est théologiquement neutre car l'inscription affirme que Constantin l'a emporté à l'instigation de la divinité, sans dire laquelle. Le sénat romain se garde de toute référence païenne. Il peut difficilement faire mieux puisque le Dieu des chrétiens était encore hors la loi deux ans auparavant. Il n'ignore pas les sentiments de l'empereur.

Lors de son séjour à Rome, Constantin couvre les chrétiens de bienfaits et contribue à la construction de sanctuaires. Ses largesses vont au-delà de ce que les empereurs avaient coutume de faire en faveur de leur divinité de prédilection. Ainsi, dès 314, il attribue le palais du Latran, propriété de l'impératrice Fausta, à l'évêque de Rome, et finance la construction de la basilique qui la jouxte. En 314, il invite les évêques de la partie occidentale de l'Empire à se rendre à Arles pour un concile. Sur ses instructions, ils voyagent en empruntant la poste publique, ce qui est un privilège. De même, dès l'hiver 312-313, il fait parvenir des dons au clergé d'Afrique et intervient pour faire cesser le schisme qui oppose catholiques et donatistes. Il engage son autorité au profit des orthodoxes. L'empereur n'est pas un étranger dans l'Église. En 325, le concile de Nicée se tient à sa demande et il est présent à la séance d'ouverture. Ses lettres, ses édits, ses déclarations font de plus en plus de place à l'esprit chrétien, ce qui, quelle que soit l'intervention de l'entourage, est le signe de cette évolution générale vers un empire chrétien.

Un nouvel ordre politique

Le nouvel ordre politique s'ébauche dès que Constantin est le maître de l'Occident avec une suite de mesures particulières ou de dispositions générales qui donnent aux membres du clergé une position officielle dans l'État et au christianisme une fonction religieuse publique. L'empereur est conduit à intervenir dans la vie de l'Église, qu'il en prenne l'initiative ou qu'il en soit sollicité. Les rapports entre les évêques et le pouvoir impérial christianisé reposent pour l'essentiel sur des précédents païens, car il n'y avait aucune rupture entre le politique et le religieux dans la société antique. Le prolongement de textes juridiques déjà connus ou de schémas anciens permet de fixer le statut de l'Église et de son personnel.

Au printemps 313, Constantin écrit au gouverneur de la province d'Afrique pour exempter le clergé des *munera civilia*, les charges à remplir envers la cité[43]. À l'automne cette mesure est étendue à tout l'Occident. Cette faveur n'était pas inédite, mais un privilège très convoité, accordé rarement à des athlètes ou à des rhéteurs de qualité exceptionnelle. Les prêtres d'Égypte en avaient bénéficié à l'époque hellénistique. L'empereur justifiait la décision par des considérations religieuses : les prières chrétiennes contribuaient à la sécurité de l'État. Cette disposition et quelques autres de moindre portée font du clergé une catégorie à part. Le fait n'a en lui-même rien d'exceptionnel dans la société romaine de l'Antiquité tardive où chaque ordre a ses lois et chaque profession ses règles et obligations. Grâce à son caractère propre, le clergé tire de ces privilèges un statut social qui devient unique en son genre.

Aux exemptions viennent s'ajouter les biens fonciers et immobiliers. Les Églises ont capacité à posséder depuis longtemps et la paix de l'Église comporte la restitution de ce qui a été confisqué. Constantin et les membres de sa famille font sur leur fortune personnelle des donations importantes. De plus, une loi de 321 permettait à l'Église de recevoir des legs et validait en particulier les dernières volontés d'un mourant. La mesure n'était pas sans précédent, mais ne paraît pas avoir eu auparavant de conséquences durables. Les Églises constituent un patrimoine que son accroissement avec le temps peut rendre énorme, comme à Rome. L'aristocratie en tire assez vite les conséquences et voit moins dans l'Église un concurrent qu'une institution à investir et à coloniser.

En 318, Constantin reconnaît aux sentences que les évêques rendent en matière strictement civile une valeur égale à celles des tribunaux. Comme le précise une loi plus tardive, ils ne peuvent être saisis que si les deux parties en sont expressément d'accord. L'empereur attendait de cette mesure une justice plus rapide. Hommes de Dieu, les évêques avaient probablement à ses yeux la capacité de faire prévaloir l'équité. D'ailleurs, l'attribution de la compétence des magistrats aux évêques ne bouleverse rien, puisque les personnes sont toujours jugées selon le droit romain. Par contre, l'initiative de Constantin contribue à attribuer aux évêques une autorité sur des secteurs sans rapport avec la religion, ce qui revient à leur faire jouer le rôle de supplétifs de l'administration. Ils y gagnent une position socialement enviable. Si l'on ajoute que la juridiction des évêques s'étend progressivement aux clercs, lorsqu'il s'agit de délits légers ou que les intérêts ecclésiastiques sont en jeu, et qu'eux-mêmes deviennent justiciables de leurs pairs, il apparaît que le clergé constitue dans l'Empire un corps ou une caste. Les prêtres desservant les cultes païens n'ont jamais eu ce rôle dans l'État.

De son côté l'Église admet très vite que les temps ont changé et que certaines de ses positions sont obsolètes. Constantin invite les évêques d'Occident à un concile qui se tient à Arles pendant l'été 314. Les canons 3, 7 et 8 concernent directement la vie publique et répondent probablement à des souhaits de l'empereur. Le premier dont le texte n'est pas clair excommunie les soldats qui désertent en temps de paix. Dans les deux autres, le service dans l'administration provinciale ou impériale est tenu pour légitime. Les

gouverneurs et fonctionnaires ne seront exclus de l'Église que s'ils commettent des actes répréhensibles au regard de la loi religieuse. Les évêques en sont juges[44]. Les obstacles de principe à la participation des chrétiens à la vie publique sont levés et le loyalisme si vigoureusement proclamé se mue en patriotisme évident.

Constantin se fait de son propre destin une idée qui transparaît à travers ses lettres et ses discours, car il semble mettre le plus grand soin à développer sa pensée sur le monde et sur Dieu à chaque occasion. Il a pris la parole devant les évêques aussi bien au synode d'Antioche, si l'on tient pour authentique le *Discours aux Saints*, prononcé le Vendredi saint de 325, que devant le concile de Nicée quelques mois après[45]. Dans les années 324-325, il peut se permettre quelques réflexions sur son rôle dans la réalisation de cet ordre nouveau. La providence divine qui a conduit les événements lui a donné la victoire, en réponse à sa piété et à ses prières. Du lointain océan jusqu'à l'Orient, il a usé du pouvoir reçu du ciel pour accomplir une action bienfaisante. Son triomphe est celui d'un élu du Dieu des chrétiens accomplissant une mission divine. Son autorité a une légitimité religieuse propre. Quant aux persécuteurs de l'Église, ils sont morts de manière infâme. Cette version de l'histoire récente trouve son inspiration dans la théologie qui est à la base du *De mortibus persecutorum* du rhéteur Lactance, précepteur de son fils. Elle est d'un optimiste presque naïf qui se résume en un constat : le serviteur de Dieu l'emporte, ce qui est la preuve éclatante de l'engagement du ciel en sa faveur.

Constantin apporte son aide à l'Église chrétienne. Il s'efforce, quitte à minimiser les enjeux des querelles doctrinales, à instaurer la concorde entre les fidèles. Il envoie des lettres concomitantes à Arius et à l'évêque d'Alexandrie pour les prier de surmonter leurs divergences. De hautes considérations religieuses lui inspirent une vue irénique, largement au-dessus des querelles doctrinales. L'empereur que sa victoire a investi d'une mission céleste n'avait pas du monde la même vision que les évêques.

l'Empire chrétien

Par réalisme plus encore que par tolérance, Constantin n'entendait pas s'en prendre aux païens, alors même que certaines de ses lettres sont de véritables diatribes contre eux. Il laisse aux tenants du polythéisme la liberté de culte et ne limite ni leurs privilèges ni leurs avantages. Il prend cependant quelques mesures restrictives. En 318 et 320 il interdit la magie, puis le recours aux présages dans les demeures privées. Après 330, il condamne le néoplatonisme et fait brûler les ouvrages de Porphyre qui avait si brillamment écrit contre les chrétiens.

Tenir un certain équilibre était une tentative aléatoire et pas seulement à cause de l'acharnement de lettrés s'opposant sur les mérites respectifs du paganisme et du christianisme[46]. Les sociétés antiques s'accommodent mal du non-conformisme, car leur cohésion repose sur l'homogénéité des classes dirigeantes et sur une certaine uniformité dans la culture et dans la formation reçue. Or, le christianisme n'est pas une religion de plus à l'intérieur d'un système prêt à les assimiler toutes. Sa reconnaissance officielle ne change rien à son incapacité fondamentale à transiger avec le paganisme.

L'Empire était un régime politique autoritaire, vulnérable à la division idéologique qui peut saper les fondements des actions et des lois. Or, le caractère religieux de l'empereur, reconnu aussi bien par les païens que par les chrétiens, ne laisse aucune place à un compromis. Il faut des circonstances spéciales, la victoire du Pont Milvius, ou un empereur particulièrement averti, Valentinien Ier, pour qu'une certaine neutralité soit acceptée, un temps au moins. Il en va habituellement autrement et le choix religieux personnel de l'empereur est une affaire d'État. Les hésitations entre l'orthodoxie et l'arianisme des

successeurs de Constantin, le bref retour de faveur du paganisme sous Julien l'Apostat montrent que l'instabilité prévaut. Or, pendant ce temps d'incertitude, l'Église fait preuve d'une remarquable capacité à résister aux initiatives qui vont contre sa foi et contre ses intérêts. Le retour au pouvoir d'empereurs qui lui sont favorables conduit à des choix définitifs.

En 380, dans un édit pris à Thessalonique contre les ariens, Théodose enjoignait à tous de professer « la religion que l'apôtre Pierre avait jadis enseignée aux Romains et que suivaient présentement le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie »[47]. Le texte ne faisait aucune mention des païens et rien n'indiquait qu'ils en étaient exemptés. Comme aucune sanction ne venait à l'appui de cette exhortation la menace n'avait rien d'imminent. En 382, en Occident, Gratien renonce au titre de *pontifex maximus*, ce qui marque la rupture entre le paganisme et l'Empire. Il fait enlever de la salle de délibération du sénat l'autel de la Victoire, ce qui provoque une longue polémique entre Symmaque, *princeps senatus*, un païen et l'évêque Ambroise. Ce symbole qui magnifiait la tradition romaine avait une signification idéologique. Il supprime les privilèges des prêtres païens et les aides financières accordées pour les cérémonies publiques. La mesure appliquée à Rome est vraisemblablement étendue aux provinces. En 391, Théodose, unique empereur, interdit toute cérémonie païenne à Rome et étend la mesure à tout l'Empire, l'année suivante.

Le christianisme est religion d'État à titre exclusif. Il remplit désormais les diverses fonctions qui incombaient autrefois aux religions civiques et patriotiques. Bien plus, il passe de l'univers domestique et individuel au monde officiel des magistratures et du forum. Les célébrations chrétiennes ne sont plus clandestines ou privées, elles appartiennent à la vie publique. Tout ce qui touche à l'Église est de l'ordre de l'État. Les évêques sont des personnages officiels comme les autres dignitaires de l'Empire. Membres de l'aristocratie, ils jouissent comme elle d'un certain nombre de privilèges. Dans une société aussi abruptement hiérarchisée, le fait ne choque personne. Institution publique, l'Église noue des rapports privilégiés avec ceux qui exercent le pouvoir, car des devoirs proches leur incombent. L'empereur qui est maintenant chrétien reçoit sa mission directement de Dieu, ce qui accroît la valorisation religieuse de sa personne et de sa mission. C'est le prolongement et l'amplification de ce qui était déjà la règle dans le paganisme dès l'époque d'Auguste. Le conformisme politique et social des chrétiens s'en trouve renforcé pour tout ce qui est des actes de gouvernement. Les affrontements et les querelles se reportent de préférence sur ce qui peut diviser l'Église dans l'exercice de sa mission propre principale : le salut.

1 On en saurait encore moins sans Eusèbe de Césarée qui écrit au IVe, siècle. C'est un historien de première importance et le plus souvent de qualité. Il dépend pour les périodes anciennes de sources antérieures parfois fantaisistes. *Cf:* Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésinstique,* éd. G. Bardy, t. 1-IV, Paris, 1952-1960.

2 L'apologétique catholique a sa place dans G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles,* Paris, 1949 et l'hostilité narquoise à l'égard du christianisme dans R. Lane Fox, *Païens* et *chrétierr.s,* trad. franç., Toulouse, 1997.

3 *Épître aux Galates,* III, 28.

4 *Épître aux Éphésiens,* II, 19.

5 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* V. 1, éd. G. Bardy, Paris, 1955, t. Il, p. 1 1.

6 En 64, l'incendie de Rome et la persécution des chrétiens montrent que la distinction est déjà faite. Elle est probablement légèrement antérieure et tient peut-être aux conflits entre Juifs et chrétiens.

7 *Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto divi Pü permittitur : in non ejusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatus.* Digeste, XLVIII, 8, 1 1 (Modestinus).

8 Tacite, *Histoires,* livre 1, IV.

9 Saint Paul a une position nuancée sur cette question *Ire ÉpÎtre aux Corinthiens,* VIII.

10 *Cf* Tertullien, *Les spectacles,* éd. M. Turcan. Paris, 1986.

11 Cyprien est né entre 200 et 210. Il reçoit le baptême en 245 ou 246, il devient évêque de Carthage, au début de 249 et meurt martyr, en 258. Il parle de sa conversion dans *Ad Donatum,* III et IV. *Cf.* Cyprien de Carthage, À *Donat* et *La vertu de patience,* éd. J. Molager,

Paris, 1982, p. 81-87.

12 *Cf*. après bien d'autres, P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. franç., Paris, 1983.

13 On peut comparer ce que Tacite écrit des Juifs et des chrétiens : *Annales* XV, 44 ; *Histoires* I, IV.

14 R. Lane Fox, *Païens* et *chrétiens*, trad. franc., Toulouse, 1997, p. 311 *sq*.

15 Tacite, Annales XV, 44. Il écrit entre 110 et 120.

16 Eusèbe de Césarée, Histoire *ecclésiastique*. VI, 43, 11.

17 *Visa* est *enim mihi* res *digna cnnsultatione, maxime* propter *periclitantium numerum ;* multi *enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam* vocantur in *periculum* et *vocabuntur*. Pline le Jeune, *Lettres*, *Panégyrique* de *Trajan*, X, 96, 9, éd. M. Durry, Paris, 1959, p. 73.

18 Tertullien, *Apologétique* XXXVII, 4-5. éd. J.-P. Waltzing, Pans, 1929, p. 79.

19 *Ibid*.

20 Origène répond à une accusation de Celse : *Contre Celse*, III, 9, éd. M. Borret, t. II, Paris, 1968, p. 31.

21 A. Wartelle, *Saint Justin*. *Apologies*. Paris, 1987, p. 227.

22 Tertullien, *Apologétique*, éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1929, p. 41.

23 *Passion de Perpétue et de Félicité*, éd. J. Amat, Paris, 1996, p. 31.

24 Origène, *Contre Celse*, III, 55, éd. M. Borret, t. II, Paris, 1968, p. 131.

25 Cyprien de Carthage, *A Donat* et *La vertu de Patience*, éd. J. Molager, Paris, 1982, p. 81.

26 Hilaire de Poitiers, De *Trinitate*, I, 2-5, éd. M. Figura, J. Doignon, G.M. de Durand, Ch. Morel, G. Pelland, t. I, Paris, 1999, p. 204-212.

27 *Semen est sanguis christianorum*. Tertullien, *Apologétique*, éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1929, P. 108.

28 Tertullien, *ibid*., p. 86.

29 *Passion de Perpétue et Félicité*, éd. J. Amat, Paris, 1996, p. 172.

30 Tacite, Annales, XV, 44.

31 *Cognitionibus de Christianis interfui nunquam :* ideo *nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*. *Lettres* X, 96. Pline, *Lettres*. *Panégyrique de Trajan*, éd. M. Durry, Paris, 1959, p. 96.

32 Tertullien, *Ad nationes*, I, 7.

33 Pline, *Lettres*. *Panégyrique de Trajan*, X, 97, éd. M. Durry, Paris, 1959, p. 75.

34 Tertullien, *Apologétique*, II, 6-9, éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1929, p. 5.

35 *Cf*. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, éd. G. Bardy, t. II, Paris, 1955, liv. V, p. 6 *sq*., lettre sur les persécutions de Lyon en 177, liv. 6, p. 141 *sq*. la persécution de Dèce à Alexandrie.

36 Lactance, *De la mort des persécuteurs*, XII, éd. J. Moreau, Paris, 1954, p. 91. Ses récits sont ceux d'un témoin passionné et véridique.

37 L'édit est publié par Lactance, *De la mort des persécuteurs*, XXIV, *ibid*., p. 117.

38 Lactance, *De la mort des persécuteurs*. XV, éd. J. Moreau, Pairs, 1954, t. I, p. 94. Ce serait la preuve de la mise en application du premier édit de Dioclétien seulement, *cf*. t. 2, p. 290.

39 Les arguments sont discutés dans R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, Toulouse, 1997, p. 633.

40 *Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil prius egit quam christianos cultui ac deo suo reddere*. *Lactance*, *De la mort des persécuteurs*, XXIV, 9, éd. J. Moreau, t. 1, Paris, 1954, p. 106. Il n'y a pas de raison de mettre en doute l'affirmation de Lactance, par contre sa signification doit être limitée, car la législation de Dioclétien n'est pas abrogée.

41 Lactance est né à Cirta en Afrique et a été l'élève d'Arnobe. Peu doué pour la parole publique, il devient professeur. Dioclétien le fait venir à Nicomédie. Chrétien, il n'est pas inquiété pendant les persécutions. Vers 317, Constantin le charge de l'éducation littéraire de son fils aîné Crispus. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont le De *mortibus persecutorum*, source essentielle sur cette période.

42 *Commonitus est in quiete Constantinus* ut *caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret*, Lactance, *De la mort des persécuteurs*, XLIV, éd. J. Moreau, Paris, 1954, t. 1, p. 127. *Cf*, le commentaire t. 2, p. 433 *sq*.

43 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, X. 7, 1-2.

44 *Conciles gaulois du IVe siècle*, éd. J. Gaudemet, Paris, 1977, p. 48-50.

45 Sur l'authenticité de ce discours *cf*. R. Lane Fox, *Paiéns et chrétiens*, Toulouse, 1997, p. 650 *sq*.

46 Ce débat est certainement plus vif qu'on ne le croit et il resurgit à chaque événement comme le montre saint Augustin, *Cité de Dieu*,

1, 1-3.

47 *Code théodosien*, XVI, 1, 2.

Chapitre 2

Les chrétiens et les religions païennes

Dans le monde méditerranéen antique, la religion est tout à la fois un ensemble de pratiques indispensables tant à la vie publique qu'à la vie domestique, une référence permanente à un autre monde familier et un recours éventuel dans toutes les incertitudes de la vie. Le polythéisme offre une telle variété de solutions à tous ces problèmes qu'il entre difficilement dans un cadre défini. Il se caractérise plus comme un état d'esprit, comme un mode de perception du divin, comme une thérapeutique des tragédies individuelles et collectives, que comme un système de croyances. Or le christianisme, issu du système cultuel juif, illustre un autre pan de la religion avec des convictions définies, des exigences morales précises et une espérance glorieuse renvoyée dans un autre monde. Les incompatibilités sont évidentes et le rejet réciproque évident.

Monothéisme exclusif, le christianisme est en compétition avec les cultes païens qui peuvent s'accommoder de la multiplicité. Il s'en prend dans une très vive polémique à l'ensemble de ces religions. Les chrétiens en dénoncent l'inefficacité, l'immoralité et toutes les inconséquences avec une lourde insistance dans une impressionnante masse d'écrits. Cette opposition, sans cesse réaffirmée, entretient un débat bruyant où la rhétorique n'est pas absente. Cet affrontement dissimule des phénomènes plus subtils qui relèvent de l'assimilation discrète. Les requêtes religieuses bien réelles qui trouvaient une réponse dans le paganisme ont désormais satisfaction dans le christianisme. À un certain niveau une convergence ne peut être écartée. Certes, les convictions religieuses sont maintenant bien définies et la perception du sacré est réorganisée. Les sensibilités ne paraissent pas transformées pour autant. Les mêmes pulsions, les mêmes craintes, les mêmes demandes demeurent. Paroles et gestes changent, mais sur un fond de sentiments religieux qui s'infléchissent très lentement. Le christianisme se greffe sur des attitudes religieuses antécédentes, il ne germe pas sur un athéisme. Aussi, la critique du paganisme ne peut-elle aller raisonnablement jusqu'à celle de la morale, de la piété et du sens du divin. Cette récupération qui laisse subsister des éléments antécédents en dépit d'une formulation nouvelle, convient au plus grand nombre, malgré la déception de ceux qui cherchent la perfection.

La vitalité des religions païennes au début de l'ère chrétienne

Des autels répartis dans la campagne, des cippes et des statues le long des routes, des enclos, des bois sacrés, des sources et des sanctuaires signalaient sans cesse la présence des dieux dans le monde. Des temples réservaient aux divinités les sites les plus remarquables des villes. L'espace était ainsi quadrillé d'emplacements ou de bâtiments renvoyant avec plus ou moins d'intensité au divin. Le sacré se répartissait selon une géographie où alternaient des lieux forts et des zones de faible rayonnement. Des récits et des mythes s'attachaient aux sanctuaires les plus remarquables et les fêtes en réactualisaient périodiquement la vigueur.

Les dieux fréquentaient aussi les hommes. Ils se rendaient aux réunions de leurs fidèles et se portaient

volontiers au secours de leurs villes favorites. Il était normal de les invoquer, de leur offrir un sacrifice, de les prier, de solliciter un oracle pour avoir un conseil, de participer aux jeux donnés en leur honneur et d'apaiser éventuellement leur courroux. Les dévots qui s'adressaient à l'un d'eux dans une prière plus intense attendaient sa venue et ils pouvaient le voir en rêve ou éveillés. Tous ces gestes traduisent un sentiment de proximité immédiate, parfois quelque peu matérielle. Les dieux étaient proches et il fallait les rendre propices. Ils intervenaient dans la vie des mortels, c'était leur rôle principal.

Dans sa célèbre lettre sur les chrétiens, Pline écrit à Trajan que « les temples qui étaient presque abandonnés commencent à être fréquentés et que les cérémonies rituelles longtemps interrompues sont reprises ». On s'accorde à voir dans ce propos un écho d'un certain affaiblissement du sentiment religieux au cours du Ier siècle, suivi d'un rétablissement certain, ce que l'auteur exprime bien. Les preuves de vitalité les plus indiscutables sont fournies par l'archéologie. Deux faits parmi bien d'autres suffisent à le montrer. Les maisons de Pompéi ont presque toutes un autel ou une chapelle, ce qui atteste d'un culte domestique aux protecteurs de la famille. De même, les ruines des villes montrent sans ambiguïté que les extensions de temples et les constructions nouvelles n'ont jamais été aussi nombreuses que de la fin du premier siècle au milieu du troisième. On ne peut négliger ces indices[1].

Dans le monde gréco-romain les questions religieuses se posent à des niveaux très différents, conséquence évidente du polythéisme et du caractère cosmopolite de l'Empire. La dévotion privée ne fait l'objet d'aucune législation, les dieux se chargeant eux-mêmes de punir les impies. Les cultes publics sont ceux que les magistrats, les proconsuls, les empereurs rendent aux divinités officielles des villes et de Rome principalement. L'hommage rendu à Jupiter est signe d'une allégeance politique. Ces gestes rituels assurent le salut des cités, la prospérité des campagnes, la victoire des armées. Ils avaient donné aux Romains l'empire du monde. On tient pour certain qu'ils éloignent les calamités publiques telles que les tremblements de terre, les famines et les épidémies. Les sacrifices s'adressent d'abord à la triade capitoline, aux dieux locaux proches ou assimilés, puis à tous ceux qui sont réputés capables de bienveillance ou de colère. Dans ces cultes, il est moins question de sentiments que de l'accomplissement de gestes dont l'efficacité avait été reconnue par un long usage.

Les pratiques magiques

Du culte officiel aux pratiques magiques la distance n'est pas bien grande, car il s'agit toujours d'obtenir du ciel ce qu'on ne peut avoir autrement. La prière s'en remet à la bienveillance des dieux, les conjurations, les charmes et les incantations s'efforcent de les plier à la volonté du quémandeur. On passe d'un registre à l'autre d'autant plus facilement qu'un tirage au sort ou un jeu de dés peuvent réduire la consultation du dieu à un simple choix entre les solutions proposées. Toutes ces pratiques ont un caractère privé, sinon occulte, ce qui entraîne une certaine suspicion. Il y a dans le monde romain des procès pour magie. En 157-158, Apulée doit plaider sa cause devant le proconsul à la suite d'une accusation de ce genre[2].

Il n'y a pas de barrière infranchissable entre le monde des vivants et celui des dieux et des morts. Les prières, les sacrifices, les rêves, les évocations et les oracles permettent de franchir sans grande difficulté ces limites apparentes. La providence des dieux veille sur le destin des humains et les puissances infernales s'intéressent à leur destin[3]. Il est recommandé de les consulter pour être rassuré sur le dénouement d'une entreprise, grande ou petite. Le recours aux ancêtres pour connaître l'avenir est une démarche assez commune. Elle est transformée par Virgile en fiction poétique grandiose avec la descente d'Énée aux Enfers. Refuser toute portée religieuse à cette partie du poème est parfaitement arbitraire. À

Rome, les armées n'entrent pas en campagne avant d'avoir consulté les dieux, offert des sacrifices et parfois des jeux. Les marchands n'entreprennent pas de navigation sans avoir fait une offrande. Dans certains cas, il convient de recueillir des oracles et de les interpréter. À vrai dire, les occasions de prendre en compte les forces occultes sont aussi innombrables que les aléas de la vie.

Celui qui connaît le nom de la divinité et de préférence son nom secret est plus que quiconque en mesure d'obtenir satisfaction, car il dispose d'un moyen d'action sinon de contrainte. On use habituellement de paroles éprouvées pour leur efficacité. Il faut prononcer exactement les bonnes formules ou savoir les écrire. Les papyrus magiques retrouvés en assez grande abondance livrent les noms des dieux sollicités. La tendance générale est à l'accumulation et au syncrétisme, avec une préférence évidente pour les dieux étrangers. Ces invocations mêlent sans logique apparente des divinités disparates. Yahvé Sabaot est mis à contribution comme les autres. Les mêmes papyrus font connaître aussi les recettes pour évoquer les morts, car on obtient d'eux également aides et conseils[4]. Certains charmes doivent infléchir les juges, d'autres assurer la vengeance. On s'en remet aux dieux pour vaincre les obstacles à l'amour. Les amulettes protègent des dangers. Toutes ces demandes concernent les biens de ce monde, la richesse ou la santé, le succès. L'irrationnel garde une large place dans la vie quotidienne[5].

Des gens de toutes conditions vivent quotidiennement à ce niveau de magie élémentaire. Si leurs préoccupations religieuses sont plus élevées, ils se mettent en quête de signes susceptibles de les rassurer sur leur destin ou sollicitent les interventions de l'au-delà. Dans ce cas, on s'adresse à un dieu dont on est le dévot. Ainsi fait Constantin, avant sa conversion, si l'on en croit les *Panégyriques,* en se rendant dans le sanctuaire d'Apollon. Il n'est pas indécent d'aller de l'un à l'autre ou de s'adresser à plusieurs d'entre eux en même temps.

Ces interventions des forces religieuses, libres ou contraintes, mêlent intimement le céleste ou l'infernal à l'événement. Il en résulte une perception caractéristique du divin, où le transcendant n'est jamais très loin car il est familier et quotidien. Il se manifeste par des signes légers qu'il faut savoir capter. Ils incitent à porter une attention aiguë aux indices les plus ténus. Une certaine sensibilité est en accord avec cette présence constante et discrète des forces religieuses. L'homme qui a un rapport privilégié avec l'autre monde est béni des dieux. Il jouit de leur protection et le succès l'accompagne. L'entourage s'en remet volontiers à son génie qui est la marque du divin en lui. Le rôle assigné à ces amis des dieux est grandissant dès le milieu du IIIe siècle.

La théologie païenne

Les spéculations philosophiques sur le cosmos et sur l'âme humaine font entrevoir un salut à la fois naturel et mystique, notions qui ne sont pas incompatibles dans les mentalités antiques. Les origines lointaines se trouvent dans l'astronomie babylonienne et dans les croyances religieuses qui en dérivent. Les âmes viennent du ciel et leur destin est d'y retourner.

Pour certains leur séjour est la lune qui est l'astre des morts et de là elles passent dans le soleil. Pour les Pythagoriciens qui accréditent ainsi de vieilles doctrines, les âmes deviennent des étoiles et la voie lactée accueille les morts. Les héros dont les dieux ont fait des immortels sont au ciel, comme autant de constellations. Les vieilles fables mythologiques sur Héraklès, sur Castor et Pollux, sur Persée et Andromède retrouvent à cette occasion une certaine saveur. Cicéron connaît cette doctrine et pense que « le ciel en sa presque totalité est rempli par le genre humain »[6]. Cette croyance est partagée par tout le peuple. Si on en croit Suétone, lors des premiers jeux qu'Auguste consacra à la mémoire de Jules César :

« On vit briller une comète vers la onzième heure pendant sept jours consécutifs et l'on crut que c'était l'âme de César qui avait été reçue dans le ciel[7]. »

Encore faut-il expliquer cette parenté entre l'âme humaine et le monde céleste, parallèle à celle du corps avec la terre. Tout fait problème : sa nature, son existence avant sa venue en ce monde, son destin après la mort[8]. Les philosophes en traitent sans s'accorder. Pour les stoïciens, l'âme qui donne chaleur, lumière et vie reste matérielle, elle est semblable au feu qui enveloppe le monde. Certains chrétiens, tel Tertullien, s'en tiennent à cette doctrine. Pour les pythagoriciens et les platoniciens, l'âme est proprement spirituelle et à ce titre immortelle. La parenté avec le ciel est retrouvée dès que ces philosophes font valoir qu'il ne peut être tenu pour matériel, car il se meut et ne se corrompt pas. D'ailleurs, force est de joindre aux étoiles un être spirituel qui puisse les mouvoir, comme l'âme le corps, car tout mouvement demande une cause dans les conceptions antiques.

C'est dans le ciel que les âmes attendent leur venue sur terre, au prix d'une descente dans la chair conçue comme une déchéance. Après la mort, elles retournent dans le monde céleste autant par nécessité naturelle que par désir spirituel. Ces deux impulsions n'ont rien de contradictoire. Quelles que soient les conceptions précises de chaque philosophe, le salut proprement dit peut apparaître si la survie de l'âme est individuelle. C'est le cas dès qu'il est question d'une étoile nouvelle, sauf lorsqu'il s'agit d'une simple métaphore.

Les lettres de Sénèque à ses divers correspondants rendent assez bien compte de l'état d'esprit d'une partie de l'élite romaine du 1er siècle. L'auteur qui adhère habituellement aux thèses stoïciennes n'exclut pas pour autant les idées des pythagoriciens et des platoniciens sur la nature et le destin de l'âme. Il développe aussi quelques vues plus personnelles. Pour Sénèque, l'âme s'attache à son corps et ce dernier n'est pas sans influence sur son activité intellectuelle. Aussi, après la mort, l'âme doit-elle d'abord séjourner quelque temps dans une zone proche du monde pour se dépouiller des tares qu'elle a contractées sur terre. Allégée, elle retourne enfin vivre au ciel dans la compagnie des esprits bienheureux. Ce périple est complexe. Le contact du spirituel avec le charnel crée une souillure et c'est une déchéance métaphysique. L'âme peut également avoir failli et c'est alors un affaissement moral. Le manque de rigueur de la pensée de Sénèque rend assez exactement compte d'une attitude mal définie et des incertitudes qu'elle comporte. On comprend que les chrétiens aient été parfois tentés d'accaparer certaines de ces affirmations. Tertullien reconnaissait cette convergence[9].

Si on reconnaît à l'âme un caractère spirituel, on introduit l'esprit partout. Alors une pléthore d'êtres de toute nature occupe l'espace. Dans sa descente vers la terre ou dans sa migration vers le ciel, l'âme les rencontre et parfois les affronte. Dès la nuit venue, les mauvais esprits, en foule, sont maîtres des couches les plus basses de l'air, au contact de la terre. Aux sphères supérieures siègent des puissances d'une autre dimension dont l'influence se fait largement sentir au-dessous. Chez les philosophes les plus spéculatifs, le monde est un système hiérarchisé, cosmique et métaphysique en même temps. Au sommet et à l'origine, il y a un dieu ou l'Un qui est simple, éternel, premier, parfait et suprême. La multiplicité, le monde donc, procède toujours de cette unité et en découle. Si l'âme humaine a une connaissance de l'univers supérieur, elle peut reconnaître sa voie, échapper aux embûches et parvenir à l'éternité bienheureuse. Spéculation multiforme et complexe, le néoplatonisme avec ses aspects mystiques, ascétiques et cultuels, entrouvre à l'âme les portes d'un salut céleste. Plotin, qui tient école à Rome à partir de 245, plaçait l'expérience mystique au sommet de la vie du philosophe et jugeait inutile toute référence à un culte[10]. Porphyre, son disciple cultive aussi bien la spéculation théologique que le commentaire des oracles[11]. Jamblique écrit un traité systématique de théologie païenne, *Les mystères de l'Égypte*, qui traite de la nature des dieux aussi bien que de l'âme, de la divination et des sacrifices[12].

À partir de la deuxième moitié du IIIe siècle, l'école néoplatonicienne assure une liaison entre la philosophie et la dévotion qu'elle soit authentique ou purement superstitieuse. Elle apporte à la religion une capacité spéculative qu'elle n'avait pas auparavant. Les païens, tel Porphyre, savent défendre avec une vigueur renouvelée les conceptions traditionnelles. De leur côté, pour élaborer leur propre théologie, les chrétiens empruntent aux néoplatoniciens à la fois leur méthode et certains arguments, comme le montrent les oeuvres d'Origène ou d'Augustin.

La divinisation de l'empereur

L'Empire pouvait tirer profit de cette vitalité religieuse renouvelée pour peu qu'il sache capter les forces capables de rendre sa fécondité au mythe politique romain. Déjà, l'assimilation des cultes et la convergence des spéculations philosophiques contribuaient à une certaine unification. Certaines divinités romaines avaient fusionné avec les dieux locaux. Ainsi, à Baalbek, le Jupiter latin s'identifiait au souverain cosmique qui y était vénéré. Le nom d'Isis était également capable de s'accoler à celui de beaucoup de bonnes déesses et éventuellement de le supplanter. Toutefois l'effort pour donner une version unique des religions païennes est une entreprise des néoplatoniciens. À leurs yeux, elles se ramenaient à celle du soleil qui les englobait toutes, sans les faire disparaître. Cette suprématie est soutenue par Porphyre dont la religion est un monothéisme solaire, spirituel, impérial et politique. Cette lecture philosophique du paganisme est bien attestée par la suite dans les cercles de lettrés païens à la fin de l'Empire. Dans les Saturnales de Macrobe, le premier discours du sénateur Prétextat développe cette théorie[13]. À cette date, il est vrai, le christianisme l'a déjà emporté.

La divinisation de l'empereur, de plus en plus appuyée d'Auguste à Dioclétien, contribue largement à cette unification. Jules César, traité comme un dieu par le sénat et par le peuple, est un précédent. Du vivant d'Auguste et avec son consentement, on le désigne comme fils de dieu, on lui dédie des autels et des prêtres desservent son culte. Il se donne lui-même ce titre dans des édits envoyés dans des villes de province. À Rome même, il est déclaré Auguste au moment de l'instauration du principat, ce qui fait de lui un être sacré. À sa mort, en 14, le sénat, en lui décernant l'apothéose, le range parmi les dieux célestes. Son culte est encouragé par ses successeurs, comme un acte civique et religieux. Or, la population fait surtout preuve de dévotion envers le titulaire de la fonction, dispensateur des bienfaits. Certains empereurs acceptent ce culte dès leur vivant, le plus grand nombre s'y refuse. Leur divinisation après la mort est habituelle et le caractère sacré du pouvoir se confirme. Un pas de plus est accompli avec la promotion du culte du soleil, dieu suprême et symbole de victoire. Aurélien lui dédia un temple sur le Forum, institua un clergé et des jeux quadriennaux. Il se présentait lui-même comme le représentant terrestre du *Sol invictus* et prenait le titre de dieu, souvent réservé jusque-là aux empereurs décédés. Un monothéisme évident et grandiose cautionnait un pouvoir politique et militaire unique, perçu comme sacré et comme divin.

Dès le début de son règne et au plus tard en 290, Dioclétien exigea de ses sujets *l'adoratio*, c'est-à-dire la prosternation devant sa personne. Par ce geste on reconnaissait le caractère divin de l'empereur. À cette date, dans le gouvernement de l'Empire, les références à Rome et au Sénat s'estompent. Pour fonder à nouveau une société à l'échelle du monde civilisé, il était indispensable d'unir le peuple et l'armée autour de son chef. Les forces religieuses pouvaient y contribuer. Ce n'était après tout que le report sur l'empereur de tout ce qu'il y avait de sacré dans Rome et dans son pouvoir. Tout convergeait vers l'empereur divinisé. Dans ce contexte, la diversité des religions pouvait soudain devenir une entrave à l'unité et au salut de l'Empire. À vrai dire, les traditions païennes s'accommodaient facilement du culte

impérial, mais non les chrétiens. Ils devenaient alors l'obstacle principal et la persécution n'était pas sans motifs. Le sacrifice devant l'image de l'empereur n'est pas à cette date un simple simulacre.

Les cultes à mystères et les religions orientales

Le caractère cosmopolite de l'Empire le porte à accepter toutes les religions et à admettre leur installation hors de leur région d'origine. En dépit du Sénat et des Romains de vieille souche attachés à leur propre tradition, les dieux étrangers sont honorés, partout où ils ont des adeptes. Rome est plutôt accueillante. Les interdictions inspirées par un souci de moralité ou par des préoccupations ayant trait à l'ordre public restent le plus souvent temporaires. La présence en Occident de Grecs, d'Égyptiens, de Juifs et d'Orientaux est à l'origine de ces nouveaux cultes. Ils introduisent dans la religion une possibilité de choix et une dévotion personnelle. Ce phénomène s'accentue à Rome avec la fin du IIe siècle et le début du IIIe. Les religions orientales occupent alors une place grandissante, qui n'a rien à envier aux cultes publics traditionnels. Le christianisme, alors même qu'il est proscrit, est porté par ce mouvement de piété tout à fait général.

Ces différents cultes comportent des mystères et demandent une initiation. Ils incitent à une quête religieuse plus personnelle et assurent sous une forme ou sous une autre le salut de leurs fidèles. Certains, comme celui d'Isis ou celui de Mithra, se posent un temps en rivaux du christianisme, parce qu'ils ont su susciter une vraie piété et un réel enthousiasme[14].

Les origines de cette piété remontent à l'histoire lointaine. Dès le IVe siècle avant J.-C., les mystères d'Éleusis célébraient Déméter et sa fille Coré dont la réapparition sur terre, après un séjour de six mois dans l'Hadès, évoquait le cycle de la végétation. Sur le mythe agraire venaient se greffer d'autres suggestions sur le destin humain, qu'il s'agisse d'un retour à la lumière à l'exemple de Coré ou du prolongement de la vie dans le monde des défunts. Le prestige d'Éleusis est encore immense à l'époque d'Hadrien et d'Antonin et le sanctuaire a conservé son activité jusqu'à la proscription des cultes païens par Théodose. Parfois les mythes s'enveloppent de moins de secrets et le culte est dramatisé à l'extrême. Ainsi en va-t-il pour Cybèle, une déesse aux félins, venue de Phrygie à Rome à la fin de la deuxième guerre punique. Son culte fait avec le temps de plus en plus de place à Attis, un pâtre, mort pour s'être tranché les parties viriles. Au mois de mars, clergé et fidèles, après l'avoir pleuré, fêtent bruyamment sa résurrection. Ce mythe célèbre le renouveau de la nature de façon spectaculaire avec des cortèges colorés, des castrations rituelles, des flagellations et autres démonstrations de douleur. La régénération s'obtient par le sacrifice d'un taureau dont le sang éclabousse un prêtre placé au-dessous dans une fosse. Le premier témoignage indiscutable de ce rite date de 160.

La dévotion à Isis est plus complexe encore. Son mythe trouve une formulation allégorique et moralisatrice dans un traité de Plutarque et son culte originaire d'Egypte ne s'est diffusé que sous sa forme hellénisée. Conformément à la tradition égyptienne, la déesse est la sœur et l'épouse d'Osiris, un dieu bienveillant, mis à mort et dépecé par son frère. Isis, partie à sa recherche, en rassemble les morceaux dispersés et leur donne une sépulture. Enseveli, il devient le souverain des morts. Les pouvoirs attribués habituellement aux déesses mères sont reconnus à Isis qui assure à ses fidèles des formes multiples de salut[15]. Son culte était célébré quotidiennement par un clergé permanent. De grandes fêtes avaient lieu chaque année, au printemps d'abord, à la réouverture de la navigation. À l'automne, les fidèles évoquaient la recherche d'Osiris par trois jours de complaintes et de rites funèbres, puis se réjouissaient en proclamant : nous l'avons retrouvé. Après initiation, les fidèles d'Isis pouvaient s'identifier à Osiris, mort et ressuscité. La régénération est également au centre du culte de Mithra, car en immolant un taureau avant

qu'il ne soit corrompu par le mal, le sang répandu donnait la vie aux créatures et l'éternité aux fidèles du dieu[16].

D'une manière ou d'une autre ces religions surmontent la mort et font entrevoir une espérance. Elle prend d'abord appui sur des cultes agraires et des rituels de fertilité. Ces résurrections sont une transposition du renouveau de la vie. Leur signification va certainement au-delà. L'origine égyptienne du culte d'Isis laisse peu de doute à ce sujet. De plus, l'apparition d'un dieu sauveur, souffrant et ressuscité, engage à des attentes impossibles à réduire à de simples symboles. Il ne faut pas pour autant interpréter ces mythes comme des promesses individuelles précises. Il convient de se garder de lire ces textes comme s'ils émanaient de chrétiens, car le salut est une notion large et vague. Il peut se réduire à la remise des supplices infernaux ou à l'interruption du cycle des réincarnations. Il n'empêche qu'une certaine aspiration à l'immortalité se fait jour dans ces religions[17]. Elle n'est pas exclusive des pratiques les plus répandues qui permettent d'obtenir des satisfactions plus immédiates.

La critique du paganisme

Depuis les Apologies de Justin qui s'efforcent, au milieu du II[e] siècle, de rendre le christianisme intellectuellement respectable, jusqu'à l'attaque en règle du paganisme dans la *Cité de Dieu de* saint Augustin, une littérature très abondante expose que les cultes païens sont une réponse vaine et que seule la foi chrétienne est en mesure d'assurer le salut. Ces discours s'adressent aussi bien aux fidèles qu'il faut conforter dans leurs convictions qu'aux païens dont l'hostilité n'a pas désarmé. Jamais un tel débat n'avait été porté sur la place publique et la mise en cause des pratiques traditionnelles soulève toujours un scandale dans le monde gréco-romain.

Les chrétiens tiennent leur savoir d'ouvrages païens sur le culte et les institutions religieuses les plus anciennes. Augustin par exemple cite et utilise abondamment Varron. Il y a également des emprunts aux philosophes. Les sarcasmes dont les apologistes couvrent les cultes païens sont souvent repris aux lettrés des siècles précédents dont les propos, destinés à des milieux restreints, étaient restés le plus souvent sans écho. Dans le paganisme, la croyance religieuse comme conviction intellectuelle n'a pas grande place. Il n'y a pas d'orthodoxie, mais des opinions que l'on reçoit ou non. Il y a surtout des cultes traditionnels que l'on célèbre sans trop se poser de questions. Or, les chrétiens jugent des récits et des rites selon les catégories du vrai et du faux. Il y a chez eux comme un rationalisme destructeur qui se complaît dans la mise en évidence des inconséquences. Ils donnent ainsi aux propos recueillis une portée qu'ils n'avaient pas et tirent des textes plus qu'ils ne disent.

Ainsi, saint Augustin relève que Cicéron « se moque des hommes qui règlent leur conduite sur les cris d'un corbeau ou d'une corneille ». C'est tout à fait vrai. Or, ne pas croire aux présages est son droit et c'est en plus sans conséquence, puisqu'il s'en tient à un strict conformisme. Augustin transforme une opinion privée en sentence universelle dont les implications sont évidentes. Dans la suite du même développement, il reprend les propos sévères pour le paganisme d'un des protagonistes du livre II du *De natura deorum*, comme preuve de la réserve de Cicéron à l'égard des religions païennes[18]. La citation est exacte et ces propos ont bel et bien été tenus. Augustin ne cherche pas à les replacer dans le cadre de cette oeuvre qui est un dialogue. Conformément à la loi du genre, les opinions doivent s'affronter. Or, les arguments développés sont dialectiquement si équilibrés qu'ils ne permettent pas de conclure que leur auteur s'affranchit de tout respect envers les dieux. Bref, c'est trop solliciter le texte et enrôler Cicéron trop vite. Il admet le scepticisme, dès qu'il s'agit des affirmations des philosophes, tant ils ont de divergences entre eux. Par contre, il convient de se plier de bonne grâce aux obligations de la religion

transmise par les ancêtres. Cicéron ne va pas au-delà et sa critique n'a aucune conséquence, ni théorique ni pratique[19]. Tant de subtilité est à la mesure d'un cénacle de beaux esprits. Les polémistes font un autre tapage.

Les chrétiens critiquent tout, à temps et à contretemps, avec une intempérance fort choquante pour des lettrés païens. Aucune des fables de la mythologie n'est crédible et ils ne se privent pas de les ridiculiser. Ils se gaussent de Jupiter, de Mars ou de Venus et font ressortir le caractère bouffon de leurs aventures[20]. Bien plus, les récits concernant les dieux ne sont ni convenables ni honnêtes. Leur immoralité est un affront à la divinité et déconsidère ceux qui racontent de telles horreurs. Ce thème repris sans cesse met en cause les maîtres qui usent dans leur enseignement des œuvres poétiques classiques et les autorités publiques qui autorisent des représentations théâtrales sur ces sujets. Les polémistes s'accordent quelques facilités rhétoriques en feignant de prendre pour argent comptant ces récits mythologiques. Ni les jeux, ni les cultes, ni les cérémonies officielles, ni les sacrifices ne trouvent grâce à leurs yeux. Plus encore que les cultes et la religion, des propos aussi radicaux détruisent la sociabilité antique dans ses manifestations habituelles.

Plus aiguës et plus pertinentes sont les remarques sur la médiocrité des conceptions du divin qui prévalent chez les païens. Tertullien dit très bien : « Qui, parmi vos dieux, est plus grave et plus sage que Caton, plus juste et plus vaillant que Scipion[21]. » Ravalés au-dessous des personnages les plus illustres de Rome, les dieux païens, par manque de qualités proprement morales et spirituelles, laissent le ciel vacant. La comparaison entre les vertus traditionnelles des Romains et les Olympiens n'est pas en leur faveur. Cette discordance entre un idéal de grandeur humaine et la religion transmise par les ancêtres est à l'origine de très graves problèmes auxquels les Romains répondent par la sanctification de l'État et par la divinisation de l'empereur. C'est retrouver un sacré au niveau de leurs préoccupations civiques et morales.

Les chrétiens s'en prennent également à l'efficacité des dieux et tout spécialement à leur rôle dans la fortune politique de Rome. Le débat est d'autant plus grave qu'il sape une idée fondée sur le patriotisme romain. Tertullien connaît déjà l'argument : « C'est en récompense de leur religion très zélée que les Romains ont été élevés et établis au faîte d'une grandeur telle qu'ils sont devenus les maîtres de la terre[22]. » En bon rhéteur, il tourne le propos en dérision en faisant le compte des divinités étrangères installées à Rome. Il le réfute en soulignant que la conquête du monde s'est accompagnée de la destruction des temples, du pillage des trésors et du massacre des prêtres. Bref, il n'y a pas de raison que ces dieux « décernent un empire sans fin à ceux dont ils auraient dû punir les outrages ». En 197, le propos est simplement cruel. L'auteur affirme pourtant que les chrétiens font preuve de loyauté à l'égard de l'Empire et qu'ils prient pour l'empereur.

La prise de Rome par Alaric, en 410, engage saint Augustin à une réflexion générale sur ces thèmes. Commencée en 412, la rédaction de la *Cité de Dieu* n'est pas achevée avant 425. Il y discute longuement de l'efficacité des dieux païens. Pour lui, ils n'ont aucune part dans les succès qui ont fait de la Ville un immense empire. Ces dieux, imaginés pour satisfaire des demandes temporelles, sont en fait impuissants, comme le montrent toutes les fables dont ils sont l'objet. Comme ils s'avèrent incapables dans les affaires du monde, ils le sont encore plus pour le salut éternel qui intéresse les chrétiens au premier chef.

L'interprétation philosophique du paganisme est tenue par les chrétiens pour une tentative de sauvetage. La transformation des récits en mythes ne trouve aucune indulgence auprès d'eux. Saint Augustin est parfaitement au fait de ces tentatives pour coiffer tous les cultes par un monothéisme. Que Jupiter soit la seule divinité présente au monde sous les divers noms donnés par la mythologie et dans toutes les fonctions assumées par les dieux est pour lui incohérent, car il se trouverait dans l'obligation de répondre

à des sollicitations parfaitement contradictoires. Il connaît également la doctrine qui fait de ce dieu suprême l'âme du monde à la manière des stoïciens. Il la tient pour vaine car elle implique un dieu suprême dans toutes les horreurs du monde[23].

Cette critique du paganisme paraît facile sinon tout à fait superficielle. Il s'agit de polémiques, ce qui n'engage ni à la mesure ni à la subtilité. Toute la mythologie véhicule trop de propos oiseux et de récits scabreux pour surmonter une critique radicale qui use en même temps du registre de la morale et de celui de la vérité. L'interprétation allégorique est trop frêle pour surmonter un tel assaut.

Une réorganisation de la perception du sacré

Les chrétiens étaient héritiers du monothéisme juif, bien exprimé dans un verset du *Deutéronome* devenu les premiers mots d'une prière : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un Dieu unique[24]. » Le refus du polythéisme est l'aspect le plus évident de cette rupture avec le sacré païen. Désormais nul n'a plus à interroger les oracles pour connaître le nom du dieu qu'il convient de solliciter dans une affaire définie[25]. Il est vain également d'espérer la protection de l'un d'eux pour contrecarrer le courroux d'un autre. Il est inutile de s'interroger sur l'humeur d'une divinité dans une conjoncture particulière. Un pan entier des conceptions habituelles s'effondre, car un Dieu unique, immuable dans ses desseins, bienveillant pour tous et modèle de justice, déjoue tous les calculs, grands et petits. Il règne au ciel une équité rigide.

Dans *l'Exode*, Dieu dit à Moïse : « L'homme ne peut me voir et demeurer en vie[26]. » Cette affirmation reprise tout au long de l'histoire d'Israël par les prophètes trouve un écho à la fin du prologue de *l'Évangile de Jean :* « Nul n'a jamais vu Dieu[27]. » Les chrétiens, à l'exemple des prophètes, ne reçoivent pas la visite de Dieu lui-même. Dès lors, toutes les manifestations divines familières aux païens, rêves, visions, apparitions, oracles se réduisent à des fantasmagories sans importance ou à des manifestations diaboliques[28]. Les dieux ne se montrent plus aux hommes et ne sont plus présents. La cella du temple n'est plus habitée par les forces sacrées et n'abrite plus aucune énergie religieuse. Les statues perdent toute signification, victimes de l'étroite assimilation d'une personne à son image, de règle dans l'Antiquité. Cette perte de sens suscite le vandalisme. Il n'y a plus d'espaces sacrés. Les lieux autrefois surévalués par la présence épisodique d'un dieu ne se distinguent plus du monde profane. Perçus comme diaboliques, ils inspirent une répulsion. Le monde entier parle de Dieu de façon constante et uniforme.

Juifs et chrétiens reconnaissaient au Dieu unique la toute-puissance, aussi bien sur le monde, comme en témoigne le récit de la création dans la *Genèse*, que sur les événements de l'histoire. Très au-dessus des agissements des sorciers et des magiciens, aucune formule ne permettait de le contraindre. On devait le prier et se plier à sa volonté, mais on ne pouvait pas l'enrôler de force par des charmes et des incantations. Ces croyances s'avèrent vaines et les pratiques qui en dérivent sans fondement. Elles sont interdites dès l'époque de Constantin.

Dieu était saint, c'est-à-dire d'une abrupte perfection qui rend dérisoire tout ce qui lui est étranger. Il provoquait à la fois la crainte qu'inspire une puissance redoutable et l'espérance. Sa majesté engageait à la louange et à l'exaltation de ses œuvres. Dans sa prière, Jésus enseignait d'abord à ses disciples à sanctifier son Nom[29]. Dieu était esprit et vie. Il ne pouvait être adoré qu'en vérité, c'est-à-dire en reconnaissant sa grandeur. Tous ces principes relevaient d'un autre univers religieux.

Le culte des chrétiens tranchait aussi sur celui des païens. Pline le Jeune, témoin extérieur et peu favorable, fait part, en 112, à l'empereur Trajan de ce qu'il a appris dans la lointaine province de

Bithynie. Ils avaient l'habitude « de se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne au Christ comme à un dieu, de s'engager par serment non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclamé en justice ; ces rites accomplis, ils avaient coutume de se séparer et de se réunir encore pour prendre leur nourriture, qui, quoi qu'on dise, est ordinaire et innocente »[30]. On reconnaît sans peine dans ces lignes quelques traits de la liturgie chrétienne, faite de chants alternés, de lectures et de prédications. Cette sobriété tranche sur la dramatisation des cultes à mystères. Percevoir le sacré dans une aussi pauvre cérémonie n'était pas dans les habitudes païennes.

Les sacrifices qu'il s'agisse de faire des libations, de brûler de l'encens ou de mettre à mort des animaux sont rejetés par les chrétiens, alors que la tradition juive n'y était pas absolument hostile[31] Le sacrifice du Christ, unique et définitif, rend tous les autres illusoires et sans objet[32]. Il s'y ajoute une répulsion certaine, car ces cérémonies portent la marque du paganisme. De plus, elles ont servi de pierre d'achoppement, forçant un chrétien à se renier ou à se révéler. Cette exclusion rend profane une part supplémentaire des activités humaines. Il n'y a plus à choisir les animaux à sacrifier, ni à les tuer selon le rite et encore moins à partager les offrandes. Ces gestes n'ont plus de sens religieux. Une sacralisation de la nourriture est sans objet car aucune souillure n'est liée à ce que l'homme mange. Ni la pureté rituelle ni les gestes sacrés n'ont de place dans le christianisme. Il ne s'agit pas d'accomplir un cérémonial, mais de vivre dans la charité, c'est tout différent. L'Eucharistie est d'abord un mémorial qui s'accompagne de lectures, de chants, de paroles et ne comporte que des actes symboliques. Le sacré chrétien bannit les signes extérieurs et la dramatisation au profit du discours et de la parole. C'est elle, en fin de compte, qui est sainte. Elle est ce qui a de plus immatériel dans l'activité extérieure des hommes et elle est en outre capable d'exprimer une conviction. Le mode d'expression du sacré est passé de l'acte sacrificiel à la pensée proclamée. Les deux mondes sont parfaitement étrangers l'un à l'autre.

L'univers parsemé de divin des païens s'était vidé de ses forces religieuses. Les pratiques devenaient inopérantes, les gestes sans objet, les temples sans signification et les sacrifices inutiles. Ces dieux trop humains et trop proches de leurs dévots s'évanouissaient et avec eux les recours familiers. Qui, devenu chrétien, pouvait fréquenter les portiques d'un temple d'Asclépios et y dormir en attendant la révélation porteuse de guérison ? Il fallait s'adresser à un médecin ou faire confiance à Dieu. Aucun rituel ne permettait d'assurer qu'une prière serait exaucée et aucune liturgie n'avait par elle-même le pouvoir d'écarter les calamités publiques. Il n'y avait plus de lien entre des pratiques codifiées et des résultats. Le sacré échappait à toute prise. Tout le divin jusque-là éparpillé dans le monde se concentrait en un seul Dieu dont on mesurait soudain l'ineffable supériorité. Le Dieu des chrétiens était à la fois unique, suprême, spirituel et sauveur. Il assumait autrement et de plus haut toutes les fonctions antérieures de l'univers divin. On s'en remettait à lui pour le temps présent, en attendant l'accomplissement de ses promesses sur la vie éternelle. Cette adhésion où foi et espérance se mêlent, inspire une attitude théocentrique et modifie l'idée même du divin.

À vrai dire, paganisme et christianisme n'avaient pas les mêmes conceptions du sacré et la victoire de ce dernier impliquait un aménagement de toutes ces perceptions, pour autant que les nouveaux croyants dont la sensibilité et les mentalités avaient été façonnées par un long passé païen se fassent à ces rectifications. Car, l'expérience religieuse qui s'était exprimée dans le paganisme répondait à de vraies requêtes que le christianisme ne pouvait refuser. Il avait à assimiler toute la piété réelle, à identifier l'inacceptable et à le refuser.

Survie et récupération du sacré

La très vive polémique des chrétiens avait largement diffusé la critique d'un polythéisme dont les convictions n'étaient pas l'élément le plus solide. Elles pouvaient s'estomper et laisser leur place à d'autres au terme d'une adhésion au christianisme devenu religion officielle. Par contre, l'attachement aux gestes quotidiens de piété et aux pratiques superstitieuses paraît plus enraciné dans la sensibilité. La croyance à l'efficacité des rites et la dévotion aux morts se maintiennent d'autant plus facilement que les chrétiens affrontent eux aussi la vie et ses réalités. Les mentalités religieuses païennes, façonnées à un certain accueil du divin, comportaient bien des traits capables d'ouvrir les cœurs à la nouvelle religion. Les déraciner était une entreprise aléatoire et peut-être néfaste. Les chrétiens venus du paganisme apportaient avec eux une certaine manière de ressentir les faits religieux. Ils ne relevaient pas de la tradition juive, mais d'une autre qui avait aussi sa cohérence. Ils étaient ainsi, et une foule ne change pas d'habitudes sur de simples injonctions. Les infléchir demandait une très longue évangélisation. Les sermons des évêques sont pleins d'exhortations, de remarques critiques et parfois d'interdictions formelles. Leur répétition montre une certaine inefficacité. Ambroise et Augustin s'en prennent par exemple à certains aspects du culte des morts. Un succès ponctuel n'est pas très significatif, car il masque la tranquille assimilation d'une part des pratiques antérieures[33].

Appuyés sur les traditions juives et l'exemple du Nouveau Testament, dans les situations difficiles, les chrétiens usaient de moyens susceptibles d'être acceptés par d'anciens païens. L'inquiétude pour les lendemains engage à la prière, qu'il s'agisse de guérir, d'échapper à un péril, de protéger la vie d'un être cher ou tout simplement de réussir. Le Christ avait invité ses disciples à s'adresser à Dieu dans tous leurs besoins. Une demande fervente avait tout naturellement sa place dans le christianisme et elle était capable d'englober tout ce que la piété païenne avait connu de vraie dévotion. On ne sait jusqu'où l'assimilation peut aller. Les Évangiles comportaient assez de miracles pour qu'un chrétien soit en droit d'attendre des interventions célestes. La guérison des malades par imposition des mains est bien attestée dans les premières communautés chrétiennes. C'était faire appel aux forces transcendantes, en s'en remettant à Dieu, conformément aux conceptions théocentriques, mais non sans faire usage d'un geste. Le rite était présent.

La consultation des oracles qui était au coeur des perceptions religieuses de l'Antiquité perdait tout son sens. Or, la recherche d'un avis jouissant des plus hautes garanties et l'interrogation sur l'avenir gardaient leur acuité. Dans ce domaine, les chrétiens ne toléraient ni les initiatives humaines ni l'usage de techniques divinatoires. Des solutions de rechange, inspirées par la Bible et respectueuses de la transcendance de Dieu, ne manquaient pas. Les prophètes étaient de bons exemples. Il y avait en outre dans l'Ancien Testament suffisamment de révélations, de visions et de paroles inspirées pour que toute voie allant du ciel à la terre ne paraisse pas coupée. Les Epîtres de Paul font état de la présence de prophètes dans les premières communautés chrétiennes, sans qu'on puisse définir exactement leurs fonctions. Plus tard, il y a une littérature de visions où la fiction littéraire côtoie l'expérience. *Le Pasteur* d'Hermas, très marqué par l'apocalyptique juive et peut-être par des sources païennes, a été écrit en langue grecque, vers 140, en Italie, puisque le texte fait allusion à Rome comme à Cumes[34]. Bref, les révélations sont possibles, mais plus selon les modalités anciennes. Les hommes n'ont le choix ni du lieu, ni du moment, ni du médiateur. D'ailleurs, ce prophétisme chrétien, compromis par le montanisme, est rapidement suspect[35].

Persuadés de la toute-puissance de Dieu, les chrétiens étaient disposés à voir sa marque dans tous les événements. Le divin n'était plus multiple ni divisé par des intérêts contradictoires. Une volonté unique et

permanente conduisait les peuples et l'histoire. Instruits par l'Écriture, les chrétiens scrutaient le monde pour y lire les desseins de Dieu. Ils attribuaient aux bénédictions divines la victoire des empereurs bienveillants ou la durée de leur règne. Par contre la justice de Dieu s'exerçait sur les tyrans. Dans *La mort des persécuteurs*, Lactance fait dans cette perspective théologique le récit de la dernière grande persécution. Le destin tragique de Dioclétien puis de Galère sonne comme un jugement[36]. La providence de Dieu est largement invoquée par Constantin lui-même pour expliquer son triomphe. Un tel système qui attribue le succès aux bénédictions de Dieu recoupe de très près les conceptions païennes sur les raisons de la grandeur de Rome. Imputer ses victoires aux forces célestes n'est pas sans danger. Ces pauvres naïvetés qui s'écroulent au premier échec sapent les conceptions religieuses de l'histoire. La *Cité de Dieu* a été écrite précisément pour surmonter le traumatisme de la prise de Rome en 410.

1 R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, Toulouse, 1997, p. 78-80.

2 Apulée, *Apologie. Florides,* éd. P. Vallette, Paris, 1924.

3 Les épicuriens quant à eux se refusent à admettre que les dieux se préoccupent du monde et des hommes.

4 A. Bernand, *Sorciers grecs,* Paris, 1991. Les exemples donnés sont grecs. L'auteur explique qu'il en va de même dans le monde latin.

5 E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel,* trad. franc., Paris, 1965.

6 *Totum prope caelum nonne humano genere completum est ?* Cicéron. *Tusculanes,* 1, 12, 28.

7 Suètone, *Vie des douze césars,* § 85.

8 A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* 2e éd., t. I-IV, Paris, 1981-1983. en particulier le t. III, *Les doctrines de l'âme.*

9 *Seneca saepe noster, Tertullien, De anima* XX,1.

10 La Vie de Plotin, par Porphyre est éditée dans Plotin, Ennéades, t. 1, éd. E. Bréhier, Paris 1960.

11 Porphyre, *Oracles chaldaïques,* éd. E. des Places, Paris, 1971.

12 Jamblique, *Les mystères d'Égypte,* éd. E. des Places, Paris, 1966.

13 Macrobe est originaire d'Afrique. Il exerce de hautes fonctions dans l'Empire entre 399 et 422.

14 Le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée témoigne de la force de la dévotion à Isis.

15 F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* 4e éd. Paris, 1929. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* 2e éd. Paris, 1992.

16 R. Turcan. *Mithra et le mithracisme,* Paris, 1981.

17 F. Cumont, *Lux perpetua,* Paris, 1949.

18 *Inridet homines corvi et corniculae vocibus vitae consilia moderantes.* Saint Augustin, *De civitate* Dei, IV, XXX. Il cite lui-même Cicéron. De *divinntïone,* II, 37.

19 Pour l'interprétation du livre II du *De natura deorum, cf.* A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* t. II, *Le* dieu *cosmique.* 2e éd. Paris, 1983, p. 370 *sq.*

20 *Cf.* par ex. Tertullien, *Apologétique,* éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1929. p. 34.

21 Tertullien, *ibid.,* p. 30.

22 Tertullien, *ibid.,* p. 63 sq.

23 Saint Augustin, *Cité de Dieu,* IV, XI.

24 Deutéronome, VI, 4.

25 Saint Augustin écrit non sans ironie que c'est une lourde méprise *de demander de l'eau à Liber et du vin aux Nymphes. Cité de Dieu,* VI, 1, 2.

26 Exode, XXXIII, 20.

27 *Évangile de Jean* I, 18.

28 Cette lecture diabolique des manifestations divines païennes est déjà présente dans Tertullien, *cf. Apologétique,* éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1929, p. 54 *sq.*

29 *Évangile de Matthieu* VI, 9.

30 Pline le Jeune, *Lettres, Panégyrique de Trajan,* 2e éd. M. Durry, Paris, 1959, p. 74.

31 *Cf Le Lévitique*, 1-VII.

32 C'est le sens de *l'Épître aux Hébreux*.

33 Monique, mère d'Augustin, renonce à des pratiques funéraires, *cf*. saint Augustin, *Confessions*, VI, II, 2, P. de Labriolle, 4e éd., Paris, 1947, t. 1, p. 118-119.

34 Hermas, *Le Pasteur*, texte critique et traduction par R. Joly, Paris, 1958.

35 Sur les disciples de Montan, *cf*. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913.

36 Lactance, *De la mort des persécuteurs*, éd. J. Moreau, 2 vol., Paris, 1954.

Chapitre 3

Du héros au saint

Aucune société ne vit sans héros, historiques ou mythiques, qui ont pour vocation de servir de modèles, car l'imitation d'une personne aux qualités reconnues est fondement de l'éducation et principe de l'émulation sociale. Cette tâche peut revenir aux vivants. « Il appartient à un jeune homme de respecter ses aînés et de choisir parmi eux les meilleurs et les plus recommandables pour prendre appui sur leurs conseils et sur leur exemple », écrit Cicéron[1].

Les grandes figures du passé jouent le même rôle à travers la littérature. L'Antiquité a ses héros, ceux des grandes épopées et des livres d'histoire. Or, les chrétiens ont quelque répugnance à se référer à ces personnages. Ils s'attachent plutôt à ressembler à leurs saints. Ils fondent ainsi une autre tradition, ce qui n'a rien de surprenant. En vérité, les nouveaux modèles n'éclipsent jamais totalement les précédents. Le maintien en permanence des héros antiques dans le paysage mental des chrétiens, à titre culturel, est le résultat d'une assimilation qui les dégage de leur environnement religieux. Lent travail, remarquable à bien des égards.

Pour les Anciens, l'ordre de la société relève de la loi et la morale est un comportement individuel délibérément choisi. Elle est d'abord publique et civique. La vie domestique en relève de manière presque exclusive puisqu'elle échappe en grande partie à la législation. Les chrétiens admettent d'autant plus facilement cette distinction qu'ils ne peuvent s'en tenir aux pratiques communément admises. Elle a pour intérêt de protéger leur comportement privé, celui qui compte à leurs yeux, conformément à la tradition biblique. Elle permet de se tenir loin du péché et de pratiquer les rites de leur religion. Les chrétiens tirent un bénéfice inattendu de la division entre la loi et la morale.

La promotion du christianisme au rang de religion officielle s'accompagne d'une modification des lois. La tentation pour les chrétiens est d'imposer leur morale à travers des obligations publiques, car aucune société antique n'est libérale. Il y a comme une impossibilité à séparer le religieux et le public. Or, un cadre légal n'élimine ni le péché ni les défaillances individuelles. Les hom-mes n'ont pas changé avec la christianisation de l'Empire et le bon exemple devient plus nécessaire que jamais.

Rompre complètement avec le monde est le choix d'une minorité très active et très influente. Une abondante littérature traite des problèmes propres à ce genre de vie. Cette version de l'idéal chrétien n'est pas à la portée de tous. La distance qui sépare cette élite des simples fidèles est difficile à évaluer.

Les héros : l'épopée et l'histoire

Le monde antique offre une brillante galerie de héros dont le prestige tient à des écrivains de génie et à une puissance de séduction hors pair. En Occident, ceux qui apprennent le grec trouvent dans Homère avec Achille et Ulysse deux versions différentes de l'idéal. À la vaillance et au courage de l'un s'opposent l'expérience et la ruse de l'autre. Les récits sur les autres héros sont également bien connus. La peinture de Pompéi leur fait suffisamment de place pour qu'on les tienne pour adoptés en Occident. En langue

latine, nul ne surclasse Enée dont le sens du devoir et la piété familiale correspondent au génie des Romains. Ces modèles imaginaires ont une valeur permanente. Saint Augustin raconte que ses maîtres lui ont appris la grammaire et la littérature dans Virgile et qu'il a été initié au grec dans Homère. Il déplore rétrospectivement d'avoir pleuré sur les malheurs de Didon, alors qu'il ne versait pas une larme sur son propre destin[2]. Il ressort de ce passage des Confessions que les classiques sont toujours les textes de base de l'enseignement. Les chrétiens, tels les parents d'Augustin, s'en accommodent. Rien n'est en mesure de faire concurrence à ces œuvres. Augustin marque une réticence devant ces ouvrages qui véhiculent un idéal païen. Ces propos de moine ont un écho très limité. Au Ve siècle, comme pendant tout le Haut Moyen Âge, Virgile reste l'auteur de prédilection des lettrés. Le héros antique demeure dans l'imaginaire des chrétiens. Rien ne prouve qu'il y tienne le même rôle[3]. Le remplacement des héros païens par des modèles chrétiens n'a jamais abouti, à l'exclusion des saints qui illustrent une partie bien définie de l'idéal humain.

Aux personnages d'épopées, bien propres à faire rêver, les Romains ajoutaient volontiers ceux de l'histoire. Dans ses dialogues, Cicéron ne cesse de faire l'éloge de Paul Émile ou de Scipion qui apparaissent comme autant de modèles de vertus civiles et militaires. Pour les contemporains de César, la leçon avait des sous-entendus politiques évidents. Ces récits n'étaient qu'un tissu d'anecdotes sur des actions mémorables. Les Anciens assignent un rôle identique à l'histoire. Elle est écrite pour mettre en évidence de grands caractères aux prises avec de graves difficultés. Cette rhétorique fait converger les regards vers le chef, principe de toutes les initiatives et véritable artisan du succès. L'histoire de Rome est une suite de tableaux significatifs illustrant les vertus les plus héroïques.

La biographie en est comme l'aboutissement de cette littérature. Sa place grandissante, à partir du IIe siècle, montre bien que l'attention se fixe sur les personnes de premier plan. C'est comme l'écho dans les lettres de l'évolution générale. Le principat et le régime impérial s'inscrivent ainsi jusque dans la rhétorique. Dans la biographie, les préoccupations précédentes trouvent une illustration plus complexe, car le souci moralisateur inspire l'éloge des vertus aussi bien que le blâme des vices. Dans le *Panégyrique de Trajan,* amplification d'un discours officiel prononcé devant le Sénat en septembre 100, Pline le Jeune trace le portrait d'un prince idéal. Faire sans cesse preuve de bienveillance, rester accessible dans l'exercice de la plus haute charge, assurer la sauvegarde des personnes les plus respectables, sont autant de traits qui font de l'empereur un modèle. Morceau de bravoure, l'entrée de Trajan dans Rome donne de la prise de pouvoir une version digne et simple[4]. Les vertus sont politiques et morales, la valorisation religieuse du personnage reste discrète. Ce Panégyrique, premier du genre, lie intimement le héros à l'exercice de l'autorité. C'est un idéal traditionnel.

Lorsque la perception de l'excellence prend quelque distance avec la guerre et la politique, la biographie s'attache aux philosophes. L'œuvre de Platon a imposé la haute figure de Socrate. Cet idéal est encore civique, moral et intellectuel. Il devient plus nettement religieux dès qu'il est question de Pythagore. L'infléchissement s'accentue à partir du milieu du IIIe siècle. La *Vie de Plotin,* écrite par son disciple Porphyre, à l'extrême fin du IIIe siècle, illustre bien cette nouvelle orientation[5]. Les vertus sont individuelles et privées. Plotin assume avec beaucoup d'attention la tutelle des enfants que ses disciples et ses amis lui confient. Rien ne l'emporte sur la vie intellectuelle avec sa capacité proprement spéculative. Sa pointe la plus aiguë est religieuse et même mystique alors qu'il est parfaitement païen. « La fin et le but, c'était pour lui l'union intime avec Dieu qui est au-dessus de toutes choses », écrit son biographe[6].

C'est un signe des temps. Les chrétiens, quels que soient les griefs qu'ils nourrissent contre les néoplatoniciens, trouvent chez eux une ébauche de ce qu'ils sont eux-mêmes, lorsqu'ils délaissent le

monde et s'attachent à Dieu seul. Or, avec la *Vie de Plotin*, l'excellence en ce domaine devient un fait digne d'être relaté. Sur ce modèle le héros chrétien trouve assez facilement sa place dans la littérature qu'il s'agisse de martyrs, de moines ou d'évêques. Les innombrables vies de saints développent un genre très spécifique, mis au point dans un autre contexte spirituel.

La réflexion morale des philosophes

La réflexion des philosophes ne s'en tient pas seulement à l'exemple donné par les vivants et les morts. Faire appel à des arguments là où le conformisme et les mœurs dictent habituellement la conduite, c'est raisonner. Il y a toujours quelque intrépidité à le faire. Certains, tel Socrate, ont payé très cher cette liberté. D'autres, comme les Cyniques, sont ouvertement méprisés pour leurs discours excessifs comme pour leur comportement saugrenu. À l'époque impériale, la philosophie a déjà un très long passé. Une opinion commune, mélange d'aphorismes venus d'horizons divers, tend à prévaloir, sauf auprès des disciples convaincus d'une école définie. Cet affadissement se constate également dans la réflexion morale. Elle passe d'un intellectualisme puissant aux préoccupations de santé.

Dans l'*Éthique* à *Nicomaque,* Aristote explique que la morale concerne l'âme humaine dans ses fonctions pratiques, car il s'agit de décisions sur des faits contingents, incertains et variables. Il lui revient dans ce contexte de juger du but à poursuivre et des actions à entreprendre pour y parvenir. La morale consiste à faire le choix, à chaque occasion, du beau et du bon, alors qu'il y a possibilité d'agir autrement. Elle doit opter pour l'attitude juste, après effort de discernement, car les comportements opposés sont blâmables, par excès ou par défaut. La morale fait faire ce qui paraît adéquat. Ainsi, l'homme se conduit selon les vertus qui deviennent avec le temps une disposition permanente.

L'originalité d'Aristote est de faire résider la morale dans l'âme, partie la plus éminente de l'homme, ce qui relègue les plaisirs vulgaires au-dessous. La morale fait rechercher en tout l'excellence et elle engage au dépassement. Le bonheur vient de l'accomplissement de grandes actions, ce qui n'est pas mesquin. L'homme peut s'élever encore plus. De toutes ses capacités, la vie proprement intellectuelle est la plus haute. L'âme donne toute sa mesure lorsqu'elle parvient à s'attacher aux biens supérieurs. Ce n'est plus une action mais une contemplation qui tire sa satisfaction d'elle-même[7]. Ce terme est simplement entrevu dans l'*Éthique à Nicomaque,* et fait entrer dans la méditation philosophique. Dégagé des contingences par cet essor intellectuel, l'homme paraît autonome, ce qui le détache de la foule et lui donne un profil nettement aristocratique.

Cette morale est païenne. L'idéal est une vertu et une grandeur humaine dans laquelle l'humilité, le renoncement aux biens matériels ou le sens du péché n'ont à proprement parler ni sens ni signification. *L'Éthique à Nicoma-que* est bien loin des *Évangiles.* Cette morale est même à l'opposé, car c'est d'abord un idéal civique et la méditation en est le sommet philosophique. Elle donne pourtant du comportement antique une version réfléchie et digne. L'homme n'y est jamais soumis aux objets. Pour être droit et juste, il doit, à chaque occasion, faire choix du meilleur. Il y a là une dynamique du perfectionnement. Le but ultime est un bonheur dans la connaissance, affirmation propre à intéresser les chrétiens. Une morale si élevée est plus difficile à combattre que la religion païenne.

Aristote n'avait pas expliqué sur quelles bases devait s'élaborer un comportement adéquat. Les différentes écoles philosophiques, les stoïciens comme les épicuriens, s'en remettent à la nature. Sénèque l'affirme explicitement. « Je suis les conseils de la nature ; ne pas s'en écarter, se régler sur sa loi et son exemple, voilà la sagesse[8]. » Cette affirmation ne règle pas la question, tant il y a d'interprétations

possibles. Sénèque explicite immédiatement sa pensée. « Une vie heureuse est donc celle qui s'accorde avec sa nature et on ne peut y parvenir que si l'âme est d'abord saine et en possession perpétuelle de cet état de santé, puis courageuse et énergique, ensuite admirablement patiente, prête à tout événement, soucieuse sans inquiétude du corps et de ce qui le concerne, industrieuse enfin à se procurer d'autres avantages qui ornent la vie sans en admirer aucun, prête à user des dons de la fortune, non à s'y asservir[9]. » Cette chute du niveau des préoccupations éloigne beaucoup de l'abrupt intellectualisme aristotélicien.

La morale de Sénèque, marquée par la tradition de gravité romaine et par le stoïcisme incite à une vie réglée, à la dignité et à l'accomplissement des devoirs civiques et humains. Il convient d'être véridique, de respecter sa parole et de s'en tenir à la justice. Il n'y a rien de frivole dans de pareils propos qui concernent d'abord le domaine public où le citoyen s'accomplit. Il soutient également que la vertu est à chercher pour elle-même, parce qu'elle est « à elle-même son prix »[10]. Pour la vie personnelle, l'attitude de chacun à l'égard des membres de sa maison relève entièrement de son bon vouloir. Sénèque s'en tient à quelques recommandations pleines de sagesse. Il engage à traiter humainement les esclaves. Il réprouve la colère qui fait perdre la raison. Il blâme les excès en tout et prône la tempérance qui est gage de santé. Ces propos mesurés ne comportent aucun héroïsme.

La morale païenne fait peu de cas des débordements sexuels de la jeunesse et des adultes, sauf s'ils ont contracté un mariage légitime, car la vie individuelle n'intéresse la loi que lorsqu'il y a des enjeux publics. L'homosexualité est une forme acceptée de l'expression érotique que les poètes les plus connus, tel Virgile, n'ont pas manqué de célébrer. Les plaisirs tarifés sont sans importance, comme le montrent les lupanars retrouvés en grand nombre à Pompéi. Le concubinage est une union officielle entre partenaires qui ne veulent ou ne peuvent contracter un mariage légitime. Les enfants nés de ces rapports ne sont pas héritiers. Il peut être rompu pour laisser place à une union plus relevée. Un mariage conforme à la loi unit des époux de même rang social. C'est une alliance de familles. Il peut être dissous et le divorce est fréquent. Ainsi, Auguste impose à un citoyen romain d'avoir des héritiers nés d'un mariage légitime et fait obligation aux veuves et aux divorcées de se remarier dans des délais définis[11]. Bref, les préoccupations civiques l'emportent sur la morale personnelle.

La morale publique des païens

À Rome, l'exact accomplissement des devoirs publics est une longue tradition et le souci du bien commun est invoqué à tort ou à raison à bien des occasions. Cicéron qui joint une bonne formation philosophique à une expérience politique ample et complète est plus apte que quiconque à traiter de morale publique. Sa réflexion est marquée par l'exercice du pouvoir. « Tout le prix de la vertu est dans l'action » écrit-il au début du *De officiis* qui est son dernier ouvrage[12]. Dans ce cas l'engagement réel l'emporte sur l'intellectualisme aristotélicien, en accord avec le sens pratique des Romains. La vertu prend alors une autre signification. Servir sa patrie sur un champ de bataille, au forum ou à la curie est un devoir. « Ceux qui tiennent de la nature les moyens de gérer, doivent, en écartant toutes hésitations, parvenir aux magistratures et s'occuper des affaires publiques. Sans quoi la cité ne peut être gouvernée et on ne peut faire preuve de sa grandeur d'âme[13]. » Le caractère strictement complémentaire des deux remarques finales est le fond de cette philosophie.

À vrai dire, la guerre, le respect des traités, l'ordre social, retiennent moins l'attention de Cicéron que les qualités humaines dont il faut faire preuve dans l'exercice d'une magistrature. De ce fait il ne s'agit pas de politique mais de réflexion morale et plutôt individualiste. Il traite des questions que les circonstances posent inévitablement à ceux qui exercent une charge. Certaines ont trait à l'accroissement des richesses

personnelles, d'autres aux largesses que doivent faire ceux qui veulent s'attirer les faveurs de la foule. Certaines sont plus politiques comme l'allégement du remboursement des dettes. Les réponses sont inspirées par le bon sens, très éloignées de toute démagogie et de tout enthousiasme. Le débat essentiel porte sur l'utile et l'honnête, *utile* et *honestum*. Ces catégories définissent ce qui est de quelque profit tout en étant conforme à la morale. Tout l'effort de Cicéron est de montrer que l'utile ne peut pas être contraire à l'honnête. S'il advenait qu'il le soit, il cesserait d'être utile.

La réflexion de Cicéron n'est pas sans mérite. « L'utile et l'honnête » sont des concepts simples et commodes qui font merveille dès qu'il faut traiter d'affaires publiques. Dans une société moralisatrice on peut en faire un usage d'autant plus large que l'analyse proprement politique est faible et courte. Dans l'empire romain le droit et la loi règlent la vie de la société. L'apport du *De officiis* est significatif, parce qu'il traite du comportement que doivent adopter ceux qui exercent une charge dans ce cadre.

Saint Ambroise a utilisé ce traité pour écrire une œuvre parente destinée au clergé de son église et plus largement à l'ensemble des fidèles. Effectivement, la possession de grandes richesses, la présence des pauvres, le respect des contrats et le dévouement au bien commun posent en permanence des questions aux chrétiens. L'évêque de Milan a la rude tâche d'utiliser l'expérience humaine de Cicéron, limitée à l'horizon civique et peu chaleureuse en dehors des devoirs inspirés par l'amitié, pour traiter de tous les actes que la foi chrétienne doit inspirer. Cet exercice très risqué n'est pas toujours convaincant. Il fait cependant entrer dans la réflexion chrétienne le principe même d'une morale fondée sur la pratique des vertus[14].

La morale et les chrétiens

L'Ancien et le Nouveau Testament ne sont pas des traités de morale, même s'il est facile d'en extraire quelques préceptes et d'en développer les conséquences. Le Décalogue impose des règles élémentaires sous forme d'interdits : « Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne porteras pas de témoignage mensonger contre ton prochain[15]. » La vie sociale comporte partout des obligations de cette sorte. Il y a, dans les Livres saints, de nombreuses autres prescriptions. L'une d'entre elles interdit le prêt à intérêt, ce qui est lourd de conséquences[16]. À cet héritage juif, le Nouveau Testament ajoute des conseils qui paraissent tout à fait paradoxaux, comme celui d'aimer ses ennemis ou de vendre ses biens pour en donner le prix aux pauvres[17]. Les *Béatitudes* entraînent loin des normes habituelles de la vie dans le monde[18]. Il en va de même pour de nombreux discours des *Évan*giles et en particulier pour toutes les exhortations à la perfection.

On peut certes tirer une morale de l'Écriture, certains l'ont fait. L'injonction religieuse est une chose, la délibération sur le comportement adéquat en est une autre. Passer de l'une à l'autre est une entreprise incertaine tant il est difficile de réduire des gestes qui expriment une foi religieuse à des comportements humains ayant une justification rationnelle.

La tradition religieuse juive et la morale païenne ont des orientations très différentes. La notion de péché y contribue largement. Dans l'histoire d'Israël, il s'agit d'une rupture de l'alliance liant Dieu et son peuple. L'idolâtrie en est la cause principale. Les infractions à la morale individuelle et aux règles sociales relèvent également du péché. Dans tous les cas c'est une offense faite à Dieu, non une erreur de jugement. Il ne s'agit pas de changer d'avis, mais de faire pénitence, c'est-à-dire de regretter ses fautes pour en obtenir le pardon. Qui demeure dans le péché renonce aux bénédictions de Dieu et fait peser une menace sur lui, sur ses proches et sur tout le peuple. Des cérémonies religieuses scandent ces

réconciliations toujours recommencées.

Dans le Nouveau Testament, le péché n'est pas seulement une injustice ou un mensonge, mais un état de déchéance antérieur au salut. Les hommes en sortent par le baptême. Ce rite réconcilie avec Dieu et engage à une vie détachée du monde et de ses pratiques. Il en découle des injonctions contraignantes conformes à la morale biblique. « Ne vous y trompez pas, écrit saint Paul aux Corinthiens, ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni gens de mœurs infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces, n'hériteront du Royaume de Dieu[19]. » Cette énumération s'en prend à des vices très différents les uns des autres et elle ne comporte ni ordre ni système. L'idolâtrie qui vise les convictions et les pratiques en contradiction avec la foi en un Dieu unique et tout-puissant relève de l'apostasie, donc de la vie religieuse. L'Apôtre relève évidemment de la tradition monothéiste juive. On est très loin du domaine de la morale telle que l'entendent les Grecs et les Latins.

Les péchés de la chair sont évoqués : la rupture des liens du mariage comme toutes les formes de dépravation. Cette équivalence a un sens dans le cadre d'un système religieux où ces entorses sont autant d'offenses à Dieu. À Rome, le point de vue est très différent. La morale est d'abord publique et on ne s'y préoccupe pas des débordements individuels sans conséquence sociale. L'énumération de *l'Épître aux Corinthiens* fait ensuite une place aux voleurs et rencontre ainsi un délit que la loi romaine sanctionne. On ne peut assurer que les motivations soient les mêmes. Il est plus difficile de dire exactement en quoi consiste la cupidité ou la rapacité, notions qui n'ont pas de définition juridique et qui désignent un comportement jugé blâmable d'un point de vue religieux. L'ivrognerie que la loi réprime rarement et que la coutume tolère facilement, est aux yeux des philosophes une atteinte à la tempé-rance et à la maîtrise de soi. Ces considérations humanistes sont certainement étrangères au texte de saint Paul dont la portée est directement religieuse. Quant à l'insulte, pratique sociale détestable, elle figure dans cette liste pour des raisons religieuses. La conclusion est évidente : cette morale relève d'autres perspectives. On est d'autant plus loin des philosophes que ces infractions font perdre le bénéfice du baptême et excluent du ciel et de l'éternité.

L'accord des chrétiens et des philosophes est une simple convergence occasionnelle. Sénèque prône la tempérance et donne ses raisons. Suivre la nature demande que l'on veille à une santé que des excès peuvent compromettre. Le long terme doit l'emporter sur le plaisir immédiat. De plus la valeur humaine tient aux vertus dont l'âme est le siège et les débordements peuvent troubler son équilibre. Pour les chrétiens, la tempérance détache l'âme du monde, fait vivre pour Dieu et rend apte au salut. Le point de vue est autre. Ils peuvent éventuellement reprendre l'argumentation de Sénèque, en annexe et en sous-ordre, car elle ne se situe pas sur le même plan. À ce titre les discours ne sont pas incompatibles.

Les chrétiens dans le monde

L'Évangile rapportait des paroles de Jésus qui engageaient les disciples à ne pas se préoccuper du lendemain et à s'en remettre à Dieu pour leurs besoins. D'une façon générale, les affaires du monde n'étaient pas les leurs. De plus, les chrétiens des premières générations étaient persuadés de l'imminence de la fin des temps, ce qui n'incite pas à ménager l'avenir. Saint Paul conseille à ses correspondants de Corinthe de demeurer dans la condition où ils se trouvent, sans se préoccuper de mariage ou de célibat, car le monde est proche de sa fin[20]. Pour lui, il y avait plus d'inconvénients que d'intérêt à prendre femme dans les temps présents, ce qui fait écho aux calamités évoquées par les discours eschatologiques de

Jésus.

Même remise d'un siècle à l'autre, la fin des temps demeure une croyance reçue. De petits groupes de chrétiens restent persuadés que l'avènement du Royaume de Dieu est proche. Ils ont plus ou moins d'audience selon les circonstances, car les guerres, les catastrophes ou la simple diffusion de rumeurs aiguisent brusquement cette conscience. Le phénomène est récurrent, mais sans régularité. Il y a de brusques poussées d'attente intense qui retombent vite. Elles peuvent provoquer des rassemblements de foule, à Jérusalem, là où ce second avènement du Christ doit débuter.

Certains passages du Nouveau Testament expliquaient les raisons de ce long délai[21]. Dans l'ensemble, les fidèles s'y adaptent. Dès lors ils sont confrontés au monde dans lequel ils paraissent adopter une conduite mesurée et prudente. Tout laisse penser qu'ils ont exercé un métier, se sont mariés, ont élevé des enfants et ont transmis la foi. Leur nombre croissant le suggère. L'accusation de tiédeur lancée par les lettrés chrétiens qui appartiennent souvent à des milieux intransigeants en est la preuve indirecte. La masse c'est eux.

Pline sait déjà que les chrétiens sont au-dessus de tout soupçon pour la moralité et que leurs repas sont honnêtes. Les comportements communs sont mal connus. Ils s'éclairent quelque peu en confrontant les critiques venues des milieux les plus intransigeants aux réalités sociales et aux institutions. Ainsi, dans *La toilette des femmes,* Tertullien s'en prend aux bijoux, aux soins donnés au corps et aux fards qui altèrent un visage modelé par Dieu. Le maintien doit être digne et modeste. Cette diatribe laisse entendre que les chrétiennes n'ont pas renoncé à toute coquetterie. On peut tenir le fait pour plausible. Une remarque plus générale en dit long sur le débat que suscite parmi les chrétiens la vie dans le monde. « Quelles raisons, d'ailleurs, avez-vous de paraître ainsi rehaussées, puisque vous êtes à l'écart des circonstances qui l'exigent ? Car vous ne visitez pas les temples, vous ne recherchez pas les spectacles, vous ignorez les fêtes païennes[22]. » Pour Tertullien, la vie chrétienne comporte un tel retrait. Toutefois, sur la toilette des femmes, on est passé de la maison aux lieux publics. Or, l'argumentation n'est pas la même dans les deux cas.

Les injonctions morales de saint Paul aux Corinthiens ne se situent pas au même niveau que les recommandations de Cicéron ou de Sénèque. Héritier du judaïsme, les prescriptions religieuses et morales qu'il formule sont d'abord personnelles. Lorsqu'on ne participe pas à la vie publique, la morale ne se heurte qu'aux mœurs et aux habitudes. La cupidité est un vice de l'âme que l'on doit combattre. Rien ne justifie le vol ou le mensonge. Refuser l'ivresse est possible, si on s'abstient d'aller aux banquets qui finissent en orgie. Pour ce qui est de la sexualité ou du mariage, les chrétiens sont confrontés aux idées qui ont cours chez les Grecs et les Romains. Les médecins et les philosophes divergent sur le caractère bénéfique de l'acte sexuel pour la santé. L'abstention est jugée néfaste, moins cependant que les excès. C'est affaire d'appréciation. Dans ce domaine, les lettrés chrétiens et les évêques engagent à une rupture radicale, car ils ont un penchant évident pour le célibat et la virginité. Les traités qu'ils ont écrits sur ces sujets concernent les moines et ne sont pas d'une grande utilité pour le commun des fidèles. Rares sont ceux qui, comme Clément d'Alexandrie, se soucient de définir une pratique chrétienne du mariage et conseillent aux pères de marier leurs fils jeunes pour limiter la fornication[23].

Dans le monde romain, les hommes d'âge mûr épousent de toutes jeunes filles. Les veuves sont nombreuses, tout comme les femmes divorcées. Pour les chrétiens, un second mariage est possible, comme saint Paul l'écrit aux Corinthiens. « La femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il vit ; mais si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur seulement[24]. » En dépit de ce texte explicite, certains écrivains chrétiens marquent leur opposition à ces nouvelles noces. Au prix d'une étonnante prouesse dialectique, Tertullien, un rigoriste des plus intransigeants, parvient à prôner l'attitude

inverse[25]. Il n'est pas le seul. Sur le ton du conseil, au début du Ve siècle, un Père aussi orthodoxe que Jérôme engage au même refus[26]. Or, ceux qui exercent une charge pastorale paraissent plus attentifs au texte de saint Paul et aux réalités[27]. Une décision du pape Callixte, vers 220, est très éclairante à ce sujet parce qu'elle ne s'embarrasse pas outre mesure de la loi romaine. Les veuves chrétiennes sont nombreuses et celles qui viennent de la haute société ne trouvent pas à se remarier, car il n'y a de mariage légitime qu'entre personnes de même condition. Le pape les autorise à vivre avec un chrétien d'une autre condition. Cette décision n'a rien de scandaleux, en dépit des accusations tendancieuses d'Hippolyte, adversaire malheureux de Callixte[28]. À Rome, le concubinage officiel est un état reconnu. Le pape ne se préoccupe pas des formes du mariage dans le droit romain et accorde ce qui est conforme au texte de saint Paul.

La morale n'est pas confinée aux problèmes familiaux et domestiques. Les chrétiens sont sollicités par les divertissements publics. Les comportements réels paraissent très éloignés de l'intransigeance qui est de règle chez les écrivains. Dès 197, Tertullien affirme qu'ils n'ont rien à faire avec « la folie du cirque, l'impudicité du théâtre, l'atrocité de l'arène et la vanité du gymnase »[29]. Ces spectacles ne sont certainement pas édifiants. Tous les auteurs, y compris saint Augustin, développent les thèmes de Tertullien et reprennent son vocabulaire. Les évêques font des sermons sur ce sujet et les conciles excommunient régulièrement ceux qui se produisent à cette occasion[30]. En vain, semble-t-il. Même en faisant passer les représentations pour des œuvres diaboliques et en brandissant des sanctions, le goût pour les spectacles demeure. Certains vident les églises le dimanche. Le commun des fidèles ne suit pas les milieux intransigeants. Constantin donne satisfaction aux évêques en interdisant les combats de gladiateurs. Les autres se maintiennent, à commencer par les courses de chars qui mobilisent longuement les foules.

Les actes religieux païens posent d'autres problèmes parce qu'ils comportent un soupçon d'idolâtrie. Il faut donc s'en abstenir. Les chrétiens de Corinthe ont interrogé saint Paul pour savoir s'ils pouvaient manger des viandes immolées aux dieux. L'Apôtre sait qu'une idole n'est rien et il laisse en conséquence une marge d'appréciation, limitée toutefois par le devoir de ne pas troubler la conscience des autres membres de la communauté[31]. Cette liberté est entendue de manière très restrictive[32]. À vrai dire, s'abstenir de toute participation à des cérémonies païennes est certainement très difficile, car rares sont les événements familiaux ou civiques qui ne comportent pas un sacrifice aux dieux. Les chrétiens sont confrontés quotidiennement aux gestes imposés par les relations sociales. Se rendent-ils aux mariages ou aux funérailles de proches qui sont païens ? On peut penser qu'il y a de petits accommodements. Dans l'exercice d'une magistrature locale les chrétiens peuvent se faire remplacer pour les cérémonies. Il y a des exemples[33]. Être soldat suppose de faire éventuellement couler le sang. Or, il y a très tôt des soldats chrétiens, comme le prouve cette étrange légende sur la pluie obtenue par leurs prières, en Germanie, sous le règne de Marc Aurèle[34]. Tous ces compromis expliquent certaines défaillances en temps de persécution, car l'intransigeance reste le principe. Faire un sacrifice devant l'effigie de l'empereur est strictement réprouvé, même lorsque le geste n'a qu'un sens civique. Les païens le savent très tôt et s'en servent, soit pour contraindre les chrétiens à se dévoiler, soit pour les faire apostasier.

Le renoncement au monde

Avoir la conviction d'être citoyen du ciel et tenir la fin des temps pour proche sont assurément des raisons suffisantes pour renoncer au monde de façon complète. À Jérusalem, autour des Apôtres, ceux qui ont reçu le baptême vendent tous leurs biens et vivent en communauté dans la prière[35]. Les *Actes des*

Apôtres placent cet épisode à l'origine même de l'Église, comme un modèle. Or, ce retrait radical et collectif ne semble pas avoir été repris tel quel ailleurs. Les chrétiens conservent le statut qu'ils avaient et demeurent dans l'état où ils se trouvaient, car ils jugent les situations concrètes de peu d'importance au regard du salut. Le prolongement de la durée du monde ne modifie pas cette attitude. Ainsi, avant la fin du Ier siècle, *La Doctrine des douze apôtres* fait des recommandations aux maîtres comme aux esclaves, ce qui montre que ces états sont maintenus même parmi les chrétiens. Elle explique comment la communauté doit célébrer le dimanche et quelle conduite elle doit avoir à l'égard des prédicateurs itinérants et des prophètes de passage. Des vocations différentes se côtoient, puisqu'un groupe stable reçoit les visiteurs. Le seul problème est l'orthodoxie de ceux qui passent. Ils doivent être jugés sur leur comportement. La rupture avec le monde est certaine, une liste impressionnante de prescriptions morales et religieuses qui s'adressent à tous ne laisse aucun doute sur ce point. Toutefois, il n'est pas question de renoncement complet, avec abandon des biens et vie dans la chasteté. Cette attitude n'est pas exclue. Elle paraît la conséquence de la vie itinérante des apôtres et des docteurs de l'Évangile[36]. Elle n'a pas un caractère institutionnel.

Dans l'Église primitive, se dégager des habitudes qui assujettissent aux normes de la vie sociale c'est renoncer au monde. De même, il y a peu de différence entre éviter les péchés et faire des actions méritoires. Ce qui sera considéré par la suite comme des conseils, c'est-à-dire les choix qui sont constitutifs de la perfection chrétienne, se distingue peu alors des préceptes, injonctions morales qui s'adressent à tous. Dans le *Pasteur,* Hermas expose comme autant de révélations tout ce qu'il importe de faire. Il prône aussi bien la prudence que l'aumône. Des recommandations à la fois nombreuses et mêlées se rencontrent dans la *Doctrine des douze apôtres* comme dans la *Lettre* d'Ignace d'Antioche à l'évêque Polycarpe de Smyrne. Il n'y a aucune hiérarchie dans les obligations et aucun tri dans tout ce qui est souhaitable.

Les débuts du christianisme, temps d'intransigeance, comportent une rupture avec le monde, même si ses modalités sont difficiles à saisir. Par la suite ce renoncement est une attitude liée historiquement au monachisme. C'est un genre de vie spécifique au contenu bien défini. Il peut se réclamer de quelques antécédents qui en soulignent l'originalité.

Les Juifs chez qui la morale est personnelle connaissaient déjà ce retrait. Les prophètes savaient rompre avec leurs contemporains, puis revenir parmi eux. Plus près des débuts du christianisme, les Esséniens font le choix d'une vie commune au désert. L'exemple est frappant mais isolé dans la tradition juive. Le rôle de Jérusalem et du Temple comme lieu exclusif de la présence de Dieu limite cette fuite, car elle est vite un exil. Rattacher le monachisme chrétien au judaïsme est bien incertain, en dépit de quelques affirmations explicites chez les Pères de l'Église.

La vie des philosophes, bien que païens, paraît en ce domaine un exemple plus proche. Chez eux, la réflexion théorique se double d'une véritable direction spirituelle. Autour de Platon, d'Aristote ou de Plotin, les disciples adoptent un genre de vie et les plus proches forment parfois une véritable communauté. Il en va de même chez les stoïciens et les épicuriens et chez les adeptes de tous les grands courants. Des écoles se constituent où l'on se pré-occupe autant de l'élévation de l'âme que de l'acquisition du savoir. La vie philosophique est une thérapeutique de l'âme. Ceux qui adoptent vraiment la vie des philosophes et qui ne se contentent pas d'être auditeurs, renoncent à faire carrière, se préoccupent peu ou pas des biens terrestres, se contentent de bien se conduire et de devenir meilleur, tout en poursuivant leurs recherches et leur enseignement[37]. Les chrétiens comprennent très tôt le parti qu'ils peuvent tirer d'un pareil exemple. Justin, qui s'intitule lui-même philosophe chrétien, est, dès les années 120-130, le premier à adopter ce genre de vie. Il lui permet de tenir une école et de transmettre la foi à

des disciples. Il vit à Rome jusqu'à son martyr. Il a renoncé au monde, de façon spirituelle, à la manière des philosophes, car on ne peut le tenir pour un moine. Origène qui a passé sa vie à enseigner est dans le même cas. Au lendemain de sa conversion, Augustin qui renonce à toute carrière, se retire à Cassiciacum. Il y vit avec ses amis, en communauté, très exactement à la manière des philosophes. Il y entreprend la rédaction de ses premiers dialogues. À cette date, la vie monastique proprement dite est déjà pratiquée et son influence est évidente sur le genre de vie de ce petit groupe. Bref, le mode de vie des philosophes a été investi par les chrétiens capables d'une réflexion théorique. Or, les lettrés ne sont pas les seuls à être concernés par cette rupture avec le monde.

Les débuts de la vie monastique

L'histoire du monachisme proprement dit commence avec saint Antoine et avec sa vie écrite par saint Athanase. Les faits et la connaissance que l'on peut en avoir, vont ici de pair. L'expérience ascétique et spirituelle du père des moines trouve un écho exceptionnel en Orient comme en Occident. Cette biographie, écrite peu après sa mort, en 356, fait l'objet de deux traductions latines dans les cinq ans qui suivent. La seconde, due à Évagre d'Antioche, connaît une diffusion rapide et générale. Elle joue un rôle spirituel important comme le montre le récit de plusieurs conversions[38]. En reprenant le genre littéraire de l'éloge, déjà utilisé par les historiens et les philosophes, la *Vie d'Antoine* lui donne une inflexion originale[39]. Pour les chrétiens, ces récits sont à la fois une littérature propre, une épopée et un modèle de vie.

Antoine est né dans un village de la vallée du Nil, en 251, si l'on admet qu'il a vécu jusqu'à 105 ans, comme l'écrit Athanase. D'une famille chrétienne dont l'aisance est incontestable, il ne fréquente pas les écoles et se contente de ce qu'il entend à l'église. Après la mort de ses parents, vers 18 ans, il se trouve devant les choix décisifs. Il renonce alors au monde. À vrai dire, il est libre de faire de sa personne ce que bon lui semble et de disposer de son patrimoine comme il l'entend. Un tel affranchissement de toutes contraintes familiales n'est pas fréquent dans les sociétés antiques. La rupture en est facilitée d'autant. Dans le récit de ce qu'il faut bien appeler sa vocation, Athanase fait une place considérable à des références au Nouveau Testament. La *Vie* cite le verset des *Actes* concernant la communauté primitive de Jérusalem, ainsi que les paroles de Jésus invitant le jeune homme riche à vendre tous ses biens et à en donner le prix aux pauvres. Le renoncement d'Antoine au monde est appuyé sur les textes les plus explicites de l'Écriture. Il est difficile de dire quelle est la part d'Athanase dans la mise au net de ce schéma. Il est bien évident que la *Vie d'Antoine* lui donne une autorité immense, décisive pour toute l'histoire du monachisme.

Ce choix d'une nouvelle vie se situe vers 270. Il n'y avait pas alors beaucoup d'ermitages en Égypte et qui voulait « être attentif à soi-même s'exerçait seul, non loin de son village »[40]. Antoine prend conseil auprès d'un vieil ermite qui vivait à proximité d'un village voisin. Il n'est pas le premier solitaire, ni le seul. À cette date, le monachisme est déjà illustré par quelques figures dont on ne sait presque rien. La vie de Paul de Thèbes par saint Jérôme fait une trop large place à la légende[41]. Il semble judicieux de conclure que les débuts de la vie monastique ne sont pas très antérieurs aux choix d'Antoine, c'est en tout cas ce que laisse entendre Athanase. Cette chronologie appelle une remarque. Ce type de renoncement au monde apparaît, aux environs de 250, dans les provinces les plus christianisées de l'Empire romain, sans lien évident avec la persécution ou la paix, mais comme l'expression de la vitalité intérieure d'une Église. Antoine est moine depuis quarante ans environ lorsqu'il se rend à Alexandrie pour soutenir les martyrs pendant la persécution de Maximin.

Au fil des ans, Antoine s'éloigne de plus en plus des zones habitées. Le moine choisit la solitude, conformément à la signification du mot. Elle est malgré tout relative. Dans sa retraite, il reçoit des vivres et donne en échange ce qu'il produit. Il travaille de ses mains. Il est sur ce point en rupture complète avec l'idéal de la société antique et le fait est assez exceptionnel pour réclamer quelques explications. Antoine n'est pas un lettré à proprement parler et n'a pas à revendiquer l'*otium*, disponibilité de l'esprit qui est une des caractéristiques de la vie intellectuelle. De plus, un village de la vallée du Nil n'est pas Alexandrie et le travail manuel n'y est pas déprécié, même par les propriétaires. Enfin, Antoine connaît vraisemblablement les propos de saint Paul sur ce sujet. De toute façon le travail manuel fait partie de sa vie et les moines d'Egypte s'y conforment par la suite comme le montrent les *Apophtegmes*[42]. Le succès littéraire de la *Vie d'Antoine* en fait un thème durable.

Antoine vit dans l'ascèse la plus abrupte. Il pratique le jeûne, se contentant d'un peu de pain et de quelques légumes. Il veille longuement et se refuse aux soins du corps[43]. « Il faut consacrer, disait-il, ses loisirs à l'âme et chercher ce qui lui est profitable, afin qu'elle ne soit pas tirée vers le bas par les voluptés du corps, mais que le corps soit plutôt réduit par elle en servitude[44]. » La vocation chrétienne à la sainteté recoupe des considérations sur le corps et l'âme empruntées au monde grec où le détachement du charnel pour mieux vivre selon l'esprit est un thème commun. Sur ce point l'influence de la philosophie reste malgré tout incertaine. Dans le monachisme ancien, le spiritualisme chrétien est axé sur la prière, sur le refus du péché et sur la lutte contre les embûches du démon.

Antoine donne aux ermites qui l'entourent un enseignement que résume un très long discours. La vie monastique est une lutte permanente contre les démons, ce qui est un écho des tentations de Jésus au désert. La Vie donne de ce thème une illustration flamboyante. Il est impossible de tenir ces manifestations pour réelles et mal venu de n'y voir que des fables. Il en résulte que le mal est personnalisé et que les forces hostiles sont extériorisées et identifiées. Dès lors la lutte contre la tentation et le péché se transforme en un combat qui est comme le pendant presque exact d'une intériorisation longuement poursuivie. Enfin, cette démonologie n'est pas une caractéristique propre à la *Vie d'Antoine*. Elle est partout présente dans les écrits chrétiens.

Antoine ne peut pas se dérober toujours aux sollicitations des visiteurs, même s'il refuse souvent de les recevoir. Il les invite à croire en Dieu et à changer de vie. Il sollicite pour eux des miracles. Son pouvoir bienfaisant est connu. Situé au-delà de l'espace habité, loin de la ville, l'ermite est néanmoins investi d'un rôle complexe. Il l'emporte sur les philosophes païens qui viennent converser avec lui et se trouve promu au rang de modèle de sagesse et de philosophie. L'excellence de sa vie et son expérience spirituelle en font une caution religieuse. Ses paroles contre les hérétiques sont tenues pour décisives. Il est soumis à la hiérarchie ecclésiastique et apparaît comme un ami de Dieu exemplaire.

Le cénobitisme

On ne s'aventure pas dans la vie monastique sans les conseils d'un guide expérimenté. Antoine joue ce rôle auprès de nombreux disciples et entreprend de longs voyages pour leur rendre visite. Ces rapports reposent sur le prestige que confèrent l'expérience et la sainteté. Il n'y a, à l'évidence, aucune organisation, alors que le besoin s'en fait sentir. La mise en ordre apparaît sous la forme d'une vie commune et elle donne naissance au cénobitisme.

L'initiative est attribuée à Pachôme, né en Haute Égypte, qui se fait moine vers 314. Il a pour Antoine une grande vénération et prolonge son œuvre plus qu'il ne la transforme. Vers 323, à Tabennîsi, quelques

ermites acceptent de prendre leurs repas ensemble et de mettre en commun les ressources tirées de leur travail, tout en vivant dans des cellules séparées. Puis trois moines se proposèrent d'observer exactement les règles proposées par Pachôme. Ce genre de vie rencontre le succès et d'autres communautés sont fondées à proximité. Deux monastères féminins apparaissent sous la direction de la sœur de Pachôme. Après la mort du fondateur, l'expansion se poursuit sous ses successeurs. Le cénobitisme devient une institution. Dès 370, il est jugé sans trop de bienveillance par les empereurs Valens et Valentinien 1er qui voient dans ce retrait du monde un moyen d'échapper aux obligations civiques.

Le monastère apparaît comme un espace clos, occupé par plusieurs bâtiments abritant chacun une vingtaine de moines. S'y ajoutent une église, un réfectoire, une cuisine, une hôtellerie et un jardin. Une stricte hiérarchie qui remonte jusqu'au supérieur général encadre les moines et l'obéissance devient une préoccupation importante. La règle impose le travail manuel, car aucun moine ne doit rester oisif. Ils se spécialisent dans la vannerie en tressant des joncs et des feuilles de palmier. L'ascèse est limitée pour éviter les excès et la nourriture assez large pour laisser la possibilité à des privations volontaires. Le régime est néanmoins rude. La vie spirituelle, inspirée par l'exemple d'Antoine, ne comportait pas beaucoup de contraintes. Les prières obligatoires étaient peu nombreuses.

Le cénobitisme se répand dans tout l'Orient : en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure. Basile qui a pratiqué la vie monastique avec quelques ascètes avant de devenir évêque de Césarée en Cappadoce a jugé indispensable de réformer certaines dispositions de la règle de Pachôme. Les monastères admettent moins de moines et la hiérarchie se résume à un supérieur. Le rôle de l'obéissance est différent. Le moine doit renoncer à toute volonté propre, ce qui devient un élément fondamental de l'ascèse. Basile rattache le monachisme au principal commandement de la vie chrétienne : aimer Dieu. Le moine s'engage à rompre avec un monde pécheur et à vivre en communauté avec ceux qui partagent le même dessein.

L'érémitisme et le cénobitisme sont très vite connus en Occident. Rufin rend accessible un ouvrage anonyme : *L'histoire des moines d'Égypte*[45]. Les *Pachomiana latina,* quatre courts recueils de préceptes, sans développement ni référence biblique, écho de l'enseignement de Pachôme et de ses disciples, sont traduits par Jérôme[46]. Ce dernier donne des renseignements d'une grande précision sur la vie monastique en Égypte dans certaines de ses lettres[47]. L'œuvre de Basile, avec ses longs exposés nourris d'Écriture sainte, est connue en Occident par l'intermédiaire de Rufin. Elle est largement utilisée par saint Benoît.

Le monachisme en Occident

En Occident, le monachisme a un certain retard, signe d'une évangélisation plus tardive, si bien qu'il est peu perceptible avant la paix de l'Église. Son expansion se fait dans un autre contexte politique et social. Il est accepté, même s'il y a des critiques. Des chrétiens quittent le monde parce qu'ils font un choix à caractère ascétique et spirituel. Les *Lettres* de Jérôme montrent combien l'aristocratie romaine, destinée par sa naissance à une carrière, est touchée par cet idéal de renoncement aux exigences abruptes. Qu'il s'agisse de la virginité, du jeûne, de la vie rude ou du dépouillement, rien ne semble rebuter cette élite. Il y a là un grave problème d'histoire de la psychologie religieuse.

Les faits et la littérature se mêlent inextricablement autour de la haute figure de saint Martin. Sa biographie, écrite par Sulpice Sévère en 397, avant même le décès de l'évêque de Tours, véhicule des récits dont l'influence sur l'Occident est millénaire, comme l'épisode fameux entre tous où, soldat de l'armée romaine, il partage son manteau pour en donner la moitié à un pauvre nu. Ce geste, universellement connu au Moyen Âge, est concrètement imité. Il est représenté dans la peinture et la

sculpture. Son expérience monastique, un des premiers témoignages sûrs en Occident, n'a pas moins d'importance, car la *Vie de saint Martin* la rend exemplaire[48].

Après son baptême, Martin cherche sa voie dans l'entourage de l'évêque Hilaire, en refusant toutefois le sacerdoce. Le triomphe temporaire de l'arianisme le conduit à une retraite érémitique qui ressemble souvent à un exil. Après le retour d'Hilaire à Poitiers, en 360, il fonde non loin de la ville un ermitage, à Ligugé vraisemblablement. Il y reçoit des frères et il a des disciples, mais Sulpice Sévère n'en dit rien de plus. Élu évêque de Tours, en 370, il habite d'abord une cellule attenante à l'église, puis s'installe à faible distance de l'enceinte urbaine, dans un ermitage difficile d'accès, situé entre la falaise et une boucle de la Loire. La page que le biographe consacre à Marmoutier est la plus ancienne description de la vie monastique en Gaule. Sulpice a connu cette fondation du vivant de Martin, alors qu'elle est parvenue à maturité. Il y a 80 moines répartis dans des cellules et dans des grottes. L'abandon préalable de toute propriété est obligatoire, car tout est commun. On n'y exerce aucune activité à l'exception du travail de copiste. On n'achète rien et on ne vend rien, ce qui laisse supposer que l'on y vit ou de charité ou des revenus de biens appartenant à l'Église. Les ermites sortent peu de leur cellule, sauf pour la prière commune et le repas. On ne peut cependant assurer que Marmoutier a eu une règle au sens exact du terme. L'exemple des moines d'Égypte qui est sans cesse présent dans le récit de Sulpice a vraisemblablement joué un rôle dans la définition de ce genre de vie[49].

La vie de Martin a quelque chose d'exemplaire. Ermite et moine, il est choisi comme évêque en dépit de l'opposition de certains de ses confrères. Il ne renonce ni à ses habits grossiers ni à son genre de vie. Il évangélise les campagnes alors que bien peu le font. Son expérience spirituelle est également déconcertante. Elle comporte des affrontements avec le démon qui peuvent faire écho à ceux de la *Vie d'Antoine*. Il serait pourtant excessif de n'y voir que des citations littéraires. Une certaine expérience, difficile à interpréter et passablement mystérieuse, s'exprime ainsi. Il en va de même pour les miracles qui accompagnent ses interventions. Force est de remarquer que la *Vie de saint Martin* ne peut se comprendre sans ces éléments qui en forment la texture. Tel quels, ils sont à prendre pour un témoignage sur un certain état spirituel. Il faut se garder de les éliminer, car c'est une attitude critique arbitraire. Dès 397, Sulpice Sévère, rhéteur formé à toutes les techniques oratoires, auteur latin d'une parfaite culture et membre de la meilleure aristocratie d'Aquitaine, présente à des lecteurs férus d'ascétisme une figure de saint déjà médiéval.

L'institution monastique

La vocation érémitique très personnelle demande simplement un guide sûr. Une vie monastique rassemblant quelques personnes dans une demeure privée peut se passer de règle écrite. Celle que Sulpice Sévère mène avec son entourage dans sa propriété de Primuliacum paraît de ce type. L'institution apparaît dès qu'une fondation s'inscrit dans le cadre d'une Église. Les évêques contribuent au premier chef à cette stabilisation, mais ils ne sont pas les seuls.

En Occident, le texte le plus ancien est un *Ordo monaterii* écrit par Alypius, cet ami d'Augustin si présent dans les *Confessions*. Devenu évêque de Thagaste, il se préoccupe de la bonne marche du monastère de sa ville. Pour la prière commune, cette brève règle fixe le nombre des célébrations quotidiennes à sept. La matinée est consacrée au travail manuel, l'après-midi à la lecture. L'abandon des biens est un préalable et les moines ne doivent rien s'approprier. On relève sans peine la marque de l'influence égyptienne. Augustin ajoute à ce texte un *Praeceptum* qui se préoccupe plus particulièrement de l'autorité du préposé, de l'obéissance et des rapports entre les différents membres de la communauté. Il

existe également une version féminine de ces mêmes textes. Avant la fin du IVe siècle, les grandes lignes du mona-chisme occidental sont arrêtées. Tous ces traits font de cette communauté une réplique de l'Église primitive de Jérusalem.

Entre 400 et 410, la *Règle des Quatre Pères*, en dépit de son apparence égyptienne, est vraisemblablement élaborée au monastère de Lérins. Si l'identification des personnes qui apparaissent sous des noms d'emprunt est exacte, elle est due à la collaboration de Léonce, évêque de Fréjus, d'Honorat, l'abbé fondateur et de deux autres moines. Chacun d'eux traite d'un aspect de la vie monastique : lecture, horaire de la journée, jeûne et travail manuel, rôle du supérieur, accueil des hôtes et des postulants. Aucune de ces observances n'est inédite et seules des nuances et quelques inflexions caractérisent le monachisme de Lérins. Ainsi, le travail manuel, ignoré jusque-là par les moines gallo-romains, y est introduit, non sans quelques difficultés semble-t-il[50].

L'influence orientale se retrouve également dans l'œuvre de Cassien. La carrière du personnage est assez insolite et ne peut être reconstituée en entier. Né en Scythie, il se fait moine en Palestine, puis réside dans les ermitages d'Égypte. On le retrouve à Constantinople dans l'entourage de Jean Chrysostome. Après la déposition de l'évêque, en 404, il se rend à Rome, puis on perd sa trace. Vers 420, il est à Marseille où il fonde deux monastères, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. Peu après, il dédie à Castor, évêque d'Apt, un gros ouvrage : les *Institutions cénobitiques*[51]. Ces douze livres permettent d'entrer dans le détail. Cassien qui est un homme d'expérience se réfère aux normes de vie des moines en Égypte et en Palestine. Ainsi, pour la prière nocturne, il conseille de s'en tenir à la récitation de douze psaumes, pour le jour à trois, à chacune des heures, tierce, sexte et none. Cette sobriété est contraire aux habitudes gauloises. Peu entendu sur le moment, son avis l'emporte par la suite. Pour Cassien, un moine doit se dépouiller de tous ses biens et le monastère ne doit en recevoir aucun. Le novice doit apprendre l'obéissance et renoncer progressivement à sa volonté propre. Cette soumission et l'humilité qu'elle engendre ouvrent la voie à la lutte contre les vices et à la vie spirituelle. Le monachisme occidental axe ses efforts sur cette abdication de soi, dans la lignée de la règle de Basile.

Les *Conférences* traitent les mêmes questions sous la forme d'entretiens entre Cassien, accompagné de Germain, et quelques grands moines d'Égypte[52]. L'oeuvre n'est pas anecdotique, mais soigneusement construite. Des développements alternés et parallèles font apparaître un itinéraire monastique. Du renoncement aux biens extérieurs qui n'est jamais qu'un moyen, le moine s'élève jusqu'à l'abandon de toute pensée relative au monde, ce qui l'ouvre à la foi et à la charité[53].

Cassien donne des diverses pratiques liturgiques, ascétiques et institutionnelles en vigueur en Orient une description assez raisonnée pour en rendre apparents les fondements religieux. Les moines y trouvent ce qui est nécessaire à la définition de leur propre projet. Il a été lu et utilisé. Par son intermédiaire, Antoine, Pachôme et Basile sont concrètement présents en Occident. La *Règle de saint Benoît*, codification plus tardive mais décisive dans l'histoire du monachisme, en tire des orientations caractéristiques sur la prière, l'ascèse, le renoncement à soi et l'obéissance à l'abbé.

Les saints et leur culte

Les païens connaissaient le sacré qui investit les personnes et les lieux de la puissance des dieux. C'était une force, terrible et convoitée, que certains savaient rendre, propice. Les Juifs tenaient leur Dieu pour saint, c'est-à-dire d'une perfection telle qu'elle défiait toute comparaison avec le monde. À ces conceptions dont ils sont héritiers, les chrétiens ajoutent une autre perception de la présence du divin : la

sainteté. Elle entrait dans leur vocation, comme l'aboutissement des nouveaux liens tissés entre les hommes et Dieu. Elle était acquise pour un martyr, car celui qui acceptait la mort pour ne pas renier sa foi recevait un baptême de sang. Ses péchés étaient pardonnés et son salut assuré. Il avait été fidèle à son Seigneur, il avait souffert comme lui et pour lui. À sa suite, il était promis à la gloire. Il méritait d'être traité comme un héros et son corps devait être honoré. Plus même, la force spirituelle qui s'était manifestée en lui, lui demeurait attachée.

Après le supplice de Polycarpe, entre 155 et 170, les chrétiens de Smyrne réclament le corps « afin de recueillir ses ossements plus précieux que des pierres de grand prix et plus précieux que l'or, pour les déposer en un lieu convenable ». Ils expliquent également à leurs correspondants qu'ils se réuniront sur sa tombe « dans l'allégresse et la joie pour célébrer l'anniversaire de son martyre et de sa naissance »[54]. Dès le milieu du IIe siècle l'essentiel est dit et les gestes sont fixés.

L'ensevelissement se fait conformément aux usages locaux et le lieu de sépulture est un cimetière habituel. Dans le cas des martyrs, l'Église célèbre les rites mortuaires avec la famille. Selon les pratiques romaines, après cette cérémonie, on se rend à des jours déterminés sur la tombe pour honorer le défunt. Pour les chrétiens l'anniversaire principal est la date du martyre, considéré comme une naissance. À Smyrne, il est déjà question d'une fête. À Carthage, avant le milieu du IIIe siècle, Cyprien, fait célébrer les saints mystères pour entretenir le souvenir[55]. Le nom du martyr est prononcé au cours de cette liturgie eucharistique.

Les Romains construisent les tombeaux hors les murs, le long des routes. Ceux qui appartiennent à des familles de l'aristocratie peuvent être des monuments prestigieux. Les inhumations plus communes se font en terres privées, propriétés de collèges ou de sociétés. Autour de Rome, on enterre également dans des catacombes, longues galeries creusées dans le sous-sol où sont aménagés des caveaux. Les Juifs en possèdent. Le pape Callixte, vers 220, achète un terrain à cet usage pour l'Église de Rome. La tombe d'un martyr devient un lieu de rassemblements épisodiques pour son anniversaire. On aménage les abords pour la prière, avant même la paix de l'Église. Dès le règne de Constantin, à l'imitation de l'empereur qui fait construire une basilique sur l'emplacement du tombeau du Christ, les oratoires et les chapelles se multiplient là où reposent les martyrs. On s'interdit longtemps de déplacer les corps.

Les chrétiens tiennent les restes de Polycarpe pour des objets précieux, sans que l'on puisse expliciter ce qu'une telle formule signifie. Un pas de plus est franchi, en 203 vraisemblablement, dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*. Saturus, un des martyrs, demande à un soldat l'anneau qu'il portait au doigt, il le plongea dans sa blessure et le lui rendit en héritage, lui laissant ainsi un gage et un souvenir de son sang[56]. On ne sait exactement ce que cette remise de gage entend signifier. La dévotion se fixe sur des objets qui ont été en contact avec le martyr, le vêtement trempé de sueur de Cyprien ou les linges tachés de son sang. Ces objets peuvent être de simples souvenirs ou de véritables reliques. À vrai dire leur surévaluation religieuse paraît probable sinon certaine. À Rome, l'inviolabilité des tombes préserve longuement les ossements des saints. De plus, le transfert d'un corps d'un lieu dans l'autre est interdit par le Code théodosien. On se contente de l'huile de la lampe ou des étoffes déposées sur un tombeau.

Le supplice, bien suffisant en lui-même, s'accompagne de signes qui rendent plus explicite encore le lien du martyr avec le ciel. Sur le point de mourir lapidé, Étienne dit : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu[57]. » Cette vision le consacre comme un élu de Dieu, à qui le ciel est acquis. Trois jours avant son arrestation, Polycarpe, en prière, voit son oreiller dévoré par le feu. Il dit : « Je dois être brûlé vif. Sur le bûcher ses disciples le voient comme de l'or ou de l'argent brillant dans la fournaise[58]. » Tout le récit des chrétiens de Smyrne fait comprendre que la force de Dieu anime le saint évêque et qu'il appartient déjà à un autre monde. Le frère de Perpétue dit à sa sœur alors qu'elle est

détenue : « Tu es désormais digne de grandes grâces, si grandes que tu peux demander une vision[59]. » C'est effectivement le signe caractéristique qui accrédite un ami de Dieu. Ceux qui après avoir subi un supplice ont échappé à la mort jouissent d'un prestige inégalé. Une auréole de sacré les entoure. Ils se croient investis d'une mission divine, remettent les péchés et veulent décider de tout.

Certains chrétiens n'ont pas subi l'épreuve du martyr, mais leur conduite a été exemplaire. Antoine s'est rendu à Alexandrie pour soutenir ostensiblement les fidèles condamnés par les autorités. Sa vie de mortification est tenue pour aussi dure qu'un supplice. C'est un martyr blanc qui ne mérite pas moins d'éloge. Or, les manifestations surnaturelles qui marquent sa vie permettent de le tenir pour un ami de Dieu et pour un saint[60]. Il ne diffère de Polycarpe que par le genre de mort. L'assimilation est facile et ses gestes y contribuent. Il joue de son vivant le rôle d'intermédiaire entre ce monde et l'autre, comme un saint accrédité par le ciel. Il dissimule sa tombe par humilité, prenant de court le zèle des chrétiens pour la récupération des restes des martyrs. Tous les récits sur les moines les montrent à l'œuvre auprès des chrétiens dans leurs nécessités les plus diverses.

Cette valorisation des martyrs et des saints n'est guère favorable à l'évêque et à sa fonction, d'autant que la charge pastorale l'incite à épargner les épreuves à ceux qui ne sont pas capables de les supporter. La contestation de cette prudence est à l'origine de schismes douloureux comme celui de Novatien à Rome ou de longs affrontements comme ceux provoqués par les donatistes, en Afrique. Athanase, non sans raison, insiste sur le respect d'Antoine pour la hiérarchie. Le saint homme cautionne l'évêque. La Vie n'est pas qu'une biographie.

À vrai dire, la paix de l'Église renforce le rôle des évêques et accroît leur prestige. Dès le concile d'Arles, en 314, l'empereur Constantin tient leur autorité sur les chrétiens pour un fait acquis et gère l'Église avec eux. Au concile de Nicée, cette reconnaissance s'étend aux doctrines. Tous les textes officiels marquent une réelle déférence. Non sans logique, l'administration impériale tient la hiérarchie officielle de l'Église pour l'interlocuteur normal. Lorsque les catholiques l'ont emporté sur les ariens, elle en tire les conclusions qui s'imposent. D'une façon plus concrète, les privilèges accordés aux évêques leur donnent un statut éminent et ils deviennent des personnages de premier plan dans l'Empire. Cette transformation entre d'autant plus vite dans les mœurs que dès la fin du IVe siècle on rencontre dans l'épiscopat quelques personnages venus de la plus haute aristocratie. L'autorité d'Ambroise sur ses contemporains est à tous égards caractéristique. Être évêque devient une carrière plausible. Aux fonctions religieuses s'ajoute, là où l'administration s'efface, le rôle de *protector civitatis*. En Gaule, le fait s'impose dès 500.

L'autorité hiérarchique n'est pas exclusive de la sainteté, comme le montrent des exemples illustres qu'il s agisse de saint Augustin ou de saint Martin de Tours. L'évêque, il est vrai, est au cœur du dispositif qui règle les rapports entre les hommes et Dieu. Il est de son devoir de favoriser cette communication entre le ciel et la terre par des moyens appropriés. Il préside à la prière, conduit les processions, célèbre l'Eucharistie, prêche. Il lui appartient également de promouvoir le culte des saints ou tout au moins de l'organiser. La loi qui interdit de déplacer les morts fait exception pour les évêques lorsqu'il s'agit de reliques. Ambroise, en 386, fait rechercher les restes de Gervais et de Protais, ensevelis à un endroit indéterminé d'une basilique de Milan[61]. À Toulouse, l'évêque Exupère ne transfère le corps de Saturnin qu'après avoir obtenu un rescrit impérial. Il en va de même ailleurs, même si les élévations ne deviennent faits communs qu'aux siècles suivants.

Les reliques servent de caution religieuse, comme le saint homme. L'évêque qui est en mesure de prendre l'initiative d'un culte apparaît comme le serviteur et le protégé de celui qu'il honore. En offrant aux chrétiens des protecteurs célestes, il prolonge sa mission religieuse et étend son propre pouvoir à la

fois sacré et humain. Les sanctuaires des saints dont il approuve le culte sont les siens. Il occupe l'espace en le sanctifiant et marque les lieux de la présence épiscopale. Les cimetières, les basiliques funéraires, les monastères de fondation épiscopale entrent dans le circuit des processions qui sont autant de gestes symboliques de prises de possession sacrée. Aucun culte et aucun lieu ne devraient échapper à l'autorité spirituelle de l'évêque.

1 Cicéron, *De officiis*, I, XXXIV.

2 Saint Augustin, *Confessions*, 1, XIII, 4e éd. P. de Labriolle. t. 1, Paris, 1947, p. 16-19.

3 *Cf*. E.R. Curtius. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. franc., Paris, 1956. p. 206-225.

4 Pline le Jeune, *Lettres, Panégyrique de Trajan*, 20-24, 2e éd. M. Durry, Paris, 1959, p. 112 *sq*.

5 Plotin, *Ennéades*, t. 1, 3e éd. E. Bréhier, Paris, 1960, p. 1 *sq*.

6 *Ibid., p. 27*.

7 R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958.

8 Sénèque, *Dialogues II. De la vie heureuse De la brièveté de la vie*, éd. A. Bourgery, 7e éd., Paris, 1972, p. 4.

9 *Ibid*.

10 *Ibid*., p. 11.

11 A. Rouselle, *Pornéia*, Paris, 1983, p. 103 *sq*.

12 Cicéron, De *officiis* 1, VI. *Virtutis enim laus omnis in actione consistit.*

13 *Ibid*., 1, XXI.

14 Saint Ambroise, *Les devoirs*, éd. M. Testard, t. 1, Paris, 1984. *Cf*. plus particulièrement l'introduction.

15 *Exode*, XX, 13-16.

16 *Ibid*., XXII, 24.

17 *Évangile de Luc*, VI, 27. *Évangile de Matthieu*, XIX, 16-22.

18 *Évangile de Matthieu*, V, 1-12.

19 *1re Épître aux Corinthiens*, VI, 9-10.

20 *1re Épître aux Corinthiens*, VII, 29-31.

21 C'est le cas de la 2e *Épître de Pierre*.

22 Tertullien, *La toilette des femmes*, éd. M. Turcan, Paris, 1971, p. 153. Cette œuvre est datée de 202.

23 A. Rousselle, *Porneia*. Paris, 1983.

24 *1re Épître aux Corinthiens*, VII, 39. *Cf*. également *1re Épître à Timothée*, V, 14.

25 J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 109 *sq*.

26 Saint Jérôme, *Lettres*, éd. J. Labourt, t. VII, Paris, 1961, CXXIII, *Ad* Geruchiam, p. 74 *sq*.

27 Ainsi Hermas dans *Le Pasteur*, 32, 1-2, soutient la légitimité des deuxièmes noces, *cf*. éd. R. Joly Paris, 1958, p. 163.

28 Hippolyte de Rome, *Philosophumena* ou *refutation de toutes les hérésies*, 2e éd. A. Siouville, Milan, 1988, t. 2, p. 194.

29 Tertullien, *Apologétique*, éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1929, p. 81.

30 Tertullien, *Les spectacles*, éd. M. Turcan, Paris, 1986.

31 *1re Épître aux Corinthiens*, VIII.

32 Avant la fin du Ier, siècle la *Didaché* l'interdit formellement. *Cf. La Doctrine des douze apôtres*, VI, 3, éd, W. Rordorf et A. Tuilier, Paris. 1978.

33 R. Lane Fox, *Païens* et *chrétiens*, Toulouse, 1997, p. 314.

34 Tertullien, *Apologétique*, éd. J.-P, Waltzing, Paris. 1929, p. 13.

35 *Actes des Apôtres*, IV, 32-34.

36 *Cf. La Doctrine des douze apôtres*, éd. W. Rordorf et A. Tuilier, Paris, 1978.

37 P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique* ?, Paris, 1995.

38 *Cf*. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, éd. J. Fontaine, t. 1, Paris, 1967, p. 77.

39 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine,* éd. G.J.M. Bartelink, Paris, 1994.

40 *Ibid.*, p. 137.

41 *Vita* s. *Pauli,* s. *Hilarionis et Malchi monachorum,* P.L., t. 23, c. 13-60.

42 *Les Apophtegmes des Pères,* éd. J.-C. Guy, t. I-II, Paris, 1993 et 1999.

43 Ce refus est également un thème philosophique. On peut se reporter à l'exemple de Julien l'Apostat.

44 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine,* éd. G.J.M. Bartelink, Paris, 1994, p. 257.

45 Rufin d'Aquilée, *Historia monachorum in Aegypto,* P.L., t. 20.

46 *Regulae s Pachomi,* P.L., t. 23, c. 61-86. *S Pachomi et Theodorici Epistolae et verba mystica,* P.L., t. 23. c. 87-100.

47 C'est le cas de la *Lettre* 22 qui date de 384. *Cf.* Saint Jérôme, *Lettres,* éd. J. Labourt, t. 1, Paris, 1949, p. 110 *sq*.

48 Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin,* éd. J. Fontaine, 3 vol., Paris, 1967-1969.

49 *Ibid.*, t. 1, p. 273-275 et commentaire, t. II, p. 661 *sq*.

50 *Les Règles des Pères,* éd. A. de Vogüé, 2 vol., Paris, 1982.

51 Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. J.-C. Guy, Paris, 1965.

52 Jean Cassien, *Conférences,* éd. E. Pichery, 3 vol., Paris, 1955-1959.

53 A. de Vogüé, *Le monachisme en Occident avant saint Benoît,* Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 69.

54 Ignace d'Antioche, *Lettre,* 2e éd. Th. Camelot, Paris, 1951, p. 269.

55 Saint Cyprien, *Lettres,* Epist. XXX, 3.

56 *Passion de Perpétue et de Félicité,* éd. J. Amat, Paris, 1996, p. 179.

57 *Actes des Apôtres,* VII, 56.

58 Ignace d'Antioche, *Lettres,* 2e éd. Th. Camelot, Paris, 1951, p. 265.

59 *Passion de Perpétue et de Félicité,* éd. J. Amat, Paris, 1996, p. 113.

60 L'expression *ami de Dieu* est empruntée à P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive,* trad. franç., Paris, 1983.

61 Récit dans Augustin, *Confessions,* VII.

Chapitre 4

Les chrétiens et la culture antique

Au début du christianisme, la civilisation du monde gréco-latin est dans son âge mûr : ses principes fondamentaux ont déjà été définis et sont largement assimilés par l'élite urbaine qui gère et exploite l'Empire. Dans le domaine littéraire et philosophique les œuvres de Platon et d'Aristote, celles de Cicéron et de Virgile sont autant de références. Ce qui s'écrit aux trois premiers siècles apparaît souvent comme le prolongement de ces œuvres fondatrices. La culture s'est développée sur ces bases, posées depuis longtemps. Depuis l'époque hellénistique, le champ du savoir s'est considérablement élargi au prix d'un travail encyclopédique et bien des questions ont été approfondies. On ne saurait trop insister sur la vigueur intellectuelle des écoles philosophiques et sur l'étendue des connaissances des géographes, des médecins, des architectes, aux IIe et IIIe siècles. Il est possible de faire des remarques identiques dans le domaine artistique. Les modèles reconnus sont universellement acceptés et les mêmes formes élémentaires, le fronton, la colonne, le chapiteau sont toujours utilisées. Le style garde un air de famille même si les constructions publiques sont souvent gagnées par le gigantisme. Le monde gréco-latin n'a rien de figé. Il évolue à partir de bases définies autrefois et qui lui assurent une cohérence durable. C'est un grand espace humain, économique, politique et culturel.

D'une façon générale, les particularismes religieux et culturels n'inquiétaient guère les Romains quand il s'agissait d'une population rurale ou des esclaves. Seule l'élite comptait. Les Juifs avaient marqué une répugnance évidente à se fondre dans cette civilisation, leurs révoltes l'avaient amplement montré. Sauf pour une minorité très hellénisée, le caractère exclusif du monothéisme juif ne permettait pas de dissocier comportement et religion. Les Romains en prennent acte. Or, les premiers chrétiens relèvent de la même tradition, ils ont la même intransigeance de fond. En plus ils ne forment pas un peuple, ce qui aggrave leur cas. Ils n'ont au fond aucune légitimité.

Dès les débuts de l'Église, les Apôtres renoncent à imposer les prescriptions légales aux païens convertis, ce qui les éloigne encore plus de toute reconnaissance officielle. Bien des principes venus de la tradition juive s'évanouissent avec la diffusion du christianisme chez les Grecs et les Latins pour qui ils ne représentent rien. Par contre les païens convertis au christianisme apportent avec eux leur bagage culturel. La société dans laquelle ils vivent est la leur et ils sont héritiers de tout son passé intellectuel. Le christianisme peut imposer des refus pour des raisons morales et religieuses, mais rien de plus[1]. De toute façon les chrétiens parlent grec ou latin.

L'adaptation était une nécessité quotidienne inéluctable. Ils ne pouvaient ni percevoir le monde, ni ressentir d'émotion, ni même réfléchir, sans faire usage de ce que la culture gréco-latine avait mis dans leur berceau. Certes, il fallait trier, corriger, interpréter autrement et principalement se garder de toute complaisance. Les esprits les plus déliés ont vite appris à exprimer leurs propres convictions en usant de tout ce que la raison grecque et la rhétorique romaine mettaient à leur disposition. Ces instruments donnent aux chrétiens une remarquable capacité d'élaboration de leur propre foi. Les problèmes proprement intellectuels posés par le monothéisme, par la création et par la morale pouvaient s'analyser

avec les arguments de la philosophie. C'est une évidence qui s'impose à eux d'autant que la réflexion juive reposait sur une autre forme d'argumentation qu'ils ne comprenaient pas.

Il est difficile d'imaginer l'attrait qu'exerce la spéculation philosophique et religieuse sur les lettrés du monde gréco-romain. Englober le christianisme dans des systèmes très complexes tels que toutes les variantes de la gnose est un jeu de l'esprit exaltant. L'Église y voit des erreurs et s'efforce de les réfuter. Aussi, est-elle nuancée dans son appréciation des philosophes. Ils sont, selon les cas, des précurseurs des Apôtres sur des points importants des doctrines ou les pères de toutes les hérésies. La lutte pour l'orthodoxie comporte en plus du respect du sens de l'Écriture un recours de plus en plus fréquent à l'argumentation.

Culture et cadre de vie

La culture gréco-latine s'exprime de façon visible par la cité, avec son urbanisme, ses bâtiments publics, son décor. Cet aménagement est essentiel. En 135, lorsque Hadrien met en œuvre la reconstruction de Jérusalem, la ville devient un quadrilatère avec une artère centrale bordée d'une colonnade et des rues se croisant à angle droit. Sur l'emplacement du temple, l'empereur fait construire un sanctuaire dédié à la triade capitoline et élever sa statue. Il y a des bains et un théâtre. Tous ces bâtiments sont conformes aux canons classiques en vigueur. Pour les Juifs, c'est une profanation et un défi. Pour les chrétiens de tels travaux sont suspects et au mieux sans importance. L'Évangile expliquait que l'heure était venue d'adorer Dieu en esprit et en vérité, ce qui dévalorisait toutes les constructions religieuses, même le Temple[2]. D'une façon plus générale, ils s'attachaient aux personnes plus qu'aux constructions.

L'Eglise c'est d'abord une assemblée des fidèles. Le terme désignera plus tard le bâtiment dans lequel les chrétiens se réunissent. Ils ont besoin de salles de réunion, non de lieux sacrés. Le rez-de-chaussée d'une demeure privée pouvait faire l'affaire. C'est le cas à Doura Europos, sur l'Euphrate, où une église, ou plutôt une *domus ecclesiae*, antérieure à 250, a été mise à jour. Le culte était célébré dans une grande pièce occupant tout un côté de la maison. De là on pouvait passer dans une salle de réunion, puis dans un baptistère aménagé dans un local attenant. Les fresques faisant allusion à la mort et à la résurrection prouvent que cette installation était permanente. La situation n'était vraisemblablement pas différente à Rome où l'Église avait reçu en don ou acheté de petites maisons ou des rez-de-chaussée *d'insulae* pour y célébrer son culte. Ces lieux portaient le nom des anciens propriétaires et sont connus comme *titulus Clementis*, *titulus Caeciliae*, *titulus Chrysogoni*. À Rome, au début du IVe siècle, on en connaît environ vingt-cinq. Rien n'interdit de penser qu'ils étaient plus nombreux. Cette présence modeste paraît la plus habituelle.

Avant même la paix de l'Église, dans les pays de christianisation précoce, l'existence d'installations plus nettement identifiables est attestée. Si l'on en croit Lactance, de son palais à Nicomédie, Dioclétien voyait une église[3]. C'est dire que l'édification de bâtiments ecclésiastiques est un principe acquis dès ce moment.

L'édit de tolérance, puis la générosité de Constantin donnent un élan extraordinaire à ces constructions. A Rome, l'église du Latran est mise en chantier très tôt, vraisemblablement dès l'hiver 312-313. L'empereur, sa mère, d'autres membres de sa famille, en firent édifier un bon nombre hors les murs, il s'agit le plus souvent d'édifices liés à un cimetière et ayant pour vocation de perpétuer la mémoire des martyrs. Sur la tombe du prince des Apôtres au Vatican, la basilique Saint-Pierre est le plus connu de ces

martyria. Hors de Rome, à Constantinople, à Antioche et ailleurs les chantiers sont nombreux. En Occident, à Aquilée par exemple, la cathédrale double de l'évêque Théodore, deux grandes salles rectangulaires parallèles séparées l'une de l'autre par des locaux secondaires est construite entre 314 et 320. Aucune église n'égale en prestige la basilique de l'*Anastasis* avec la rotonde que Constantin fit édifier sur le tombeau du Christ.

Le mouvement se poursuit tout au long du IVe siècle et s'intensifie dans la première moitié du Ve. Certaines églises sont construites sur les anciens *tituli* et en conservent les noms. Les papes et les clercs les plus importants sont de grands bâtisseurs. Ainsi, Sixte III, pontife de 432 à 440, fait achever la Basilique de Sainte-Marie-Majeure commencée vers 420.

Le résultat est évident. En lieu et place de lieux de culte privés et discrets l'Église s'est dotée de constructions prestigieuses ou les a acceptées ce qui revient au même. Loin de refuser le cadre monumental de la ville du monde gréco-latin, le christianisme en fait un lieu de conquête et y installe les signes de son triomphe. À vrai dire, une telle mutation prend d'assez longs délais.

À Rome, au début du IVe siècle, les églises s'insèrent dans la structure urbaine sans la modifier. À l'époque de Constantin, elles se situent presque toutes dans la zone périphérique ou hors ville. Le centre est toujours occupé par les temples et les autres bâtiments officiels. Les constructions nouvelles sont de plus en plus nombreuses et l'installation des bâtiments du culte chrétien dans le centre se fait avec persévérance. Par contre, la réutilisation des temples est tardive. À Rome, le plus ancien exemple date de 609. Le pape Boniface IV obtient de l'empereur Phocas l'autorisation d'installer une église dans le Panthéon. Le mouvement est identique dans le reste de l'Empire. L'installation en centre ville est un choix décisif. Des basiliques utilisent parfois des murs antiques. Ainsi en va-t-il pour celle d'Aix-en-Provence qui est à proximité du forum[4]. De ces cathédrales partent de nouveaux itinéraires qui vont du centre à la périphérie, là où s'élèvent des sanctuaires dans les cimetières hors les murs. Ce système rayonnant se superpose au quadrillage romain et donne à terme une nouvelle structure urbaine[5].

Du temple à l'église

L'église ne prend pas modèle sur le temple. La répugnance est forte. Les écrivains chrétiens en font la demeure des démons. La formule est moins baroque qu'il n'y paraît. Dans l'Antiquité, le dieu est présent dans la *cella* par sa statue. C'est un espace sacré et nu qui demeure inaccessible aux fidèles. Alors qu'un temple peut avoir une resserre où l'on entasse des trésors et des pièces où l'on entrepose les archives qui sont sous la garde des dieux, il ne comporte pas de salle de réunion. Les fêtes se déroulent à l'extérieur, processions, jeux ou liturgies. Les autels pour les sacrifices sont souvent sur les parvis. Aussi, le décor est-il à l'extérieur, aux frontons et sur les métopes. Bâtiments caractéristiques ils dominent souvent la ville antique. Parfois, ils définissent un espace sauvegardé et clos proche du centre. Ils constituent également le rideau minéral qui ferme la scène où se déroule la vie publique.

Les églises répondent à des fonctions tout à fait différentes. Salles de réunions d'une communauté, leur accès est longtemps discret. Il est marqué sur la rue par un simple signe conventionnel connu des fidèles. Il n'y a ni *cella* ni espace sacré, car l'eucharistie est célébrée avec des lectures et des chants. À cette date, on ne conserve rien de consacré dans une église. Si décor il y a, il est à l'intérieur pour l'édification des fidèles. C'est une salle qui se compare plus facilement à celles qui servent aux banquets funéraires et aux rites initiatiques qu'à un temple.

Les églises construites par Constantin sont d'une autre dimension et traduisent la volonté de doter

l'Église de bâtiments impériaux. Elles prennent modèle sur les basiliques romaines, édifices civils où se déroulent les activités les plus diverses. Dans certaines siège un tribunal qui s'installe souvent à l'extrémité sur une estrade. D'autres abritent des boutiques, des étals ou des bureaux. On peut s'y promener comme sous une halle couverte, y tenir une réunion et y faire affaire. Un bâtiment aussi polyvalent prend diverses formes et il paraît imprudent de faire dériver la basilique chrétienne d'un type particulier. La cathédrale du Latran était une longue salle rectangulaire avec une abside. Elle était couverte d'une charpente et éclairée par des fenêtres hautes. Quatre rangées de colonnes la séparent de collatéraux. Certains aménagements peuvent découler des pratiques liturgiques. Le clergé se tient au fond, dans l'abside s'il y en a une. Des espaces peuvent être délimités pour recevoir certaines catégories de fidèles : les catéchumènes ou les pécheurs. Apparaissent également des aménagements liés au culte : un autel fixe, une chaire pour l'évêque, un chancel pour séparer le clergé de la foule, un ambon pour lire l'Écriture. À Rome, Sainte-Sabine, restaurée un peu brutalement au XXe siècle, donne une idée assez exacte de ce qu'a été une basilique du Bas Empire.

Les célébrations chrétiennes demandaient également un bâtiment d'un autre type. Le rituel de baptême est fixé très tôt et il est exactement décrit dans *L'Apologie* de Justin et par la *Didaké*[6]. Donné pour Pâques, il est suivi d'une Eucharistie. Le baptistère n'est jamais éloigné de l'église où la cérémonie se poursuit. C'est un espace autonome avec une petite piscine dans laquelle les fidèles recevaient le sacrement par immersion. Dans la *domus ecclesiae* de Doura Europos, c'est une pièce à part. Au Latran, il est bâti, dès 315, derrière la basilique. Les plus anciens, en Gaule, sont carrés ou rectangulaires. À Milan, saint Ambroise fait construire un baptistère octogonal. A Rome, avant la fin de la première moitié du Ve siècle, le pape Sixte III apporte des modifications à celui du Latran en combinant le plan circulaire des mausolées et la forme octogonale du baptistère. Il prend alors sa forme classique. Sous une coupole élevée, il y a une salle octogonale limitée par des colonnes. Elle est entourée par un déambulatoire circulaire plus bas, couvert d'une voûte en berceau. Le bâtiment est précédé d'un narthex.

Les chrétiens ont conservé la mémoire des lieux où étaient ensevelis leurs morts et tout spécialement les martyrs. Ainsi, au cimetière du Vatican, une petite niche encadrée de colonnes, surmontée d'un fronton et munie sur le devant d'une table de pierre pour recevoir les offrandes, conservait le souvenir de l'Apôtre Pierre. Un enclos délimitait ce modeste mémorial. Ces édicules n'étaient pas bien différents de ceux que les païens eux-mêmes édifiaient. On pouvait y adjoindre de petites salles pour servir aux banquets funéraires. Après la victoire de Constantin des constructions plus importantes couvrent ces lieux. Une église précédée d'un atrium est édifiée au Vatican sur la tombe du prince des Apôtres. De gigantesques basiliques cimétériales sont bâties à proximité des catacombes. Certains édifices s'inspirent des mausolées et ont une forme circulaire. Ce qui n'était qu'un lieu funéraire voué à des rites familiaux commémorant les défunts devient une église.

Les édifices chrétiens relèvent de l'art de bâtir du Bas Empire, et empruntent éléments et plans à la tradition antique. Le temple, compte tenu de sa disposition intérieure et des rapports que le dieu entretient avec ses fidèles, n'était pas le modèle approprié. Des salles banales s'avèrent plus utiles. Dans tous les cas cependant la nouvelle fonction religieuse imprime sa marque. Dans Sainte-Sabine restaurée, la basilique civile antique est matériellement perceptible et définit exactement l'espace. C'est néanmoins un sanctuaire avec toute la force spirituelle qui le remplit.

De l'image à l'art chrétien

Dans le judaïsme, les représentations figurées ne devaient avoir aucune place en vertu d'une

prescription du Décalogue. « Tu ne feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre[7]. » Formulé pour lutter contre l'idolâtrie, cet interdit concerne tout être vivant. L'application est nuancée, car quelques œuvres figuratives sont liées au culte du Dieu d'Israël. Ainsi, dans le Temple de Salomon, le grand réservoir d'eau lustrale, la Mer de bronze, repose sur douze bœufs coulés dans ce métal[8]. Cet exemple n'est pas unique. Il n'en reste pas moins qu'une image faite de main d'homme est plutôt mal venue.

Elle avait d'ailleurs peu de signification, car les Juifs tenaient Dieu pour proprement spirituel et à ce titre invisible. En outre, l'Écriture prêtait à Dieu cette formule : « L'homme ne peut me voir et rester en vie », ce qui déclassait toute expérience visuelle[9]. Nul ne savait le représenter. Dieu se manifestait le plus souvent par sa parole.

Les chrétiens sont pour une part héritiers de cette double tradition. Ils refusent fermement l'idolâtrie et ne doutent pas du caractère proprement spirituel de Dieu. Or, Jésus Christ en est la manifestation sous forme humaine, les Apôtres et les disciples l'ont vu. Il a eu une chair et un visage, ce qui peut ouvrir à d'autres considérations. Pourtant la tradition d'hostilité aux images paraît prédominante, y compris pour la représentation du Christ. Il est difficile d'en juger réellement. Il n'y a aucune preuve d'activité artistique jusqu'au milieu du IIIe siècle, mais ce n'est pas très probant, compte tenu de la rareté de tout témoignage. Les écrivains chrétiens ne disent rien sur ce sujet et ce silence est impossible à interpréter. En sens inverse, Tertullien, tenu pour hostile à toute expression artistique, a, semble-t-il, une position assez nuancée[10]. De toute façon, d'un refus plus au moins strict à l'épanouissement d'un nouvel art religieux, le chemin est assez long.

L'art religieux par excellence est la sculpture. Elle est seule évoquée dans le Décalogue. En Orient ancien, les statues sont le plus souvent liées à un culte, ce qui suffit à les faire exclure par les Juifs et les chrétiens pour idolâtrie. Elles ne se bornent pas à évoquer un mythe à travers une figuration, en jouant un simple rôle didactique. Objets consistants et autonomes, elles sont capables de capter les forces religieuses et de susciter l'émotion. Elles sont par elles-mêmes une présence sacrée faisant communiquer avec le monde divin. Les sacrifices s'accomplissent à proximité, non sans raison. Il en va ainsi dans les cultes païens du monde gréco-latin. Le cas ne prête pas à discussion. Dans les villes, sur le forum, certaines statues ont un aspect plus civique, car elles représentent des magistrats et des personnages illustres. Elles ne sont pas non plus tout à fait innocentes. Les chrétiens qui refusent de faire une libation devant l'effigie de l'empereur savent qu'elle en tient lieu. La sculpture évoque une personne, la rend présente et l'immortalise. À vrai dire, juger d'une statue uniquement sous l'angle de l'art et d'un point de vue esthétique ne paraît pas une idée gréco-latine. La dissociation entre la forme et la réalité évoquée ne paraît pas acquise. Elles ne sont pas simplement l'ornement d'une ville. Une certaine valorisation religieuse en fait autant d'objets de piété, ce qui explique l'hostilité.

La connotation païenne de la statuaire est certaine. Elle suscite la réprobation et parfois même le vandalisme. Hippolyte conseille de ne pas admettre parmi les catéchumènes ceux dont le métier est de fabriquer des idoles pour les temples. Après la paix de l'Église, il n'y a pas de tentative de récupération de cet art majeur. On ne peut citer aucune oeuvre. Les écrivains n'en parlent pas. La statuaire n'est pas admise, elle a quelque chose de répugnant. Les chrétiens ne portent d'intérêt qu'aux sarcophages sculptés, ornés d'une frise narrative à sujet religieux. C'est moins un objet qu'un discours.

La peinture n'était peut-être pas exclue par le Décalogue. Elle est plus proche de la parole car elle peut se dérouler comme un commentaire d'Écriture. De toute façon, le judaïsme l'adopte dès les premiers siècles. Avant 250, la synagogue de Doura Europos est ornée de fresques avec personnages et ani-maux illustrant des épisodes bibliques bien connus. L'oeuvre est réfléchie et vigoureusement exécutée. Dans la

domus ecclesiae de la même ville, le baptistère est également décoré. Les peintures sont disposées sur deux registres, composition qui renvoie à des habitudes contemporaines. Au-dessus de la cuve baptismale, dans une niche, est représenté un Christ bon pasteur qui porte une brebis. Sur les murs se lisent diverses scènes telles que la guérison du paralytique, Pierre sauvé des eaux, la Samaritaine près du puits. Sur une paroi, Adam et Ève rappellent le péché originel. Toutes ces peintures évoquent les mystères de la foi, enseignés avant le baptême.

En Occident, il n'y a aucune église et aucun baptistère de cette époque et les premières images chrétiennes sont funéraires. Elles doivent leur conservation à leur présence dans une nécropole. Qu'il s'agisse d'un mausolée bâti ou d'un hypogée, la sépulture d'un personnage aisé accepte un décor, c'est une tradition antique qui n'est pas propre aux chrétiens. Dans les catacombes, cimetières collectifs, chaque peinture a été exécutée pour une tombe particulière ou ses abords immédiats. Il n'y a aucune ornementation d'ensemble. Les fresques chrétiennes les plus anciennes ne paraissent pas remonter au-delà du IIIe siècle. Leurs thèmes sont déjà arrêtés et correspondent aux données essentielles de la foi. On rencontre des épisodes de l'ancien Testament : l'arche de Noé, le sacrifice d'Abraham, Moïse frappant le rocher, l'histoire de Jonas ou Daniel dans la fosse aux lions. Ces scènes évoquent de façon transparente le salut ou les sacrements. Les représentations empruntées au nouveau Testament sont encore plus explicites : le baptême de Jésus, les noces de Cana, la multiplication des pains, la Résurrection de Lazare, le repas eucharistique. L'image la plus fréquente est celle du Bon Pasteur qui ramène la brebis perdue. L'espérance du rachat ne peut s'exprimer de façon plus explicite. Au IVe et au Ve siècle, l'iconographie s'enrichit de représentations bibliques de plus en plus complexes, sans renoncer aux thèmes les plus fondamentaux qui restent les plus présents.

Dans cette peinture les emprunts stylistiques au répertoire gréco-latin sont constants. Le Bon Pasteur est longuement traité sur le modèle d'une scène bucolique antique, avec son charme et sa fraîcheur. C'est encore vrai dans le mausolée de Galla Placida à Ravenne dans le deuxième quart du Ve siècle. Le Christ docteur de la nouvelle loi apparaît assis, un rouleau à la main, tel un philosophe. Ailleurs, le Christ est revêtu d'attributs solaires ou emprunte ses traits et sa lyre à Orphée. L'interprétation chrétienne de la mythologie s'insinue discrètement. Toutes ces scènes sont encadrées de frises, de rinceaux de pampres, d'amours vendangeurs, de fruits, d'oiseaux, venus de la peinture romaine. L'au-delà évoqué par ces tombes a le charme d'un paradis élyséen. Les thèmes proprement chrétiens sont illustrés par des personnages identifiables qui se glissent dans ce contexte. On peut discuter de l'intensité religieuse de ces scènes où les formes païennes sont très présentes. Il y a un respect évident de la tradition esthétique romaine. Le goût des chrétiens ne diffère pas de celui des contemporains. L'adaptation culturelle est acquise d'emblée.

La construction des grandes basiliques des IVe et Ve siècles n'apportent pas de modification importante à cette iconographie. Dans Sainte-Constance, mausolée élevé à Rome pour une fille de Constantin, les mosaïques de la voûte du déambulatoire relèvent de la tradition décorative antique. L'innovation est dans les deux grandes niches du mur circulaire de la rotonde où se trouvent de grandes mosaïques avec des personnages. Le Christ trônant y revêt un aspect impérial. À Sainte-Marie-Majeure, réalisée en partie sous le pontificat de Sixte III, un décor de panneaux de mosaïques est installé dans la nef, sur le mur qui surmonte la colonnade et sous les fenêtres hautes. Il occupe, sur plusieurs registres l'arc triomphal. Le récit est biblique, la forme est romaine. Il en va de même à Ravenne où, dans le mausolée de Galla Placida, les Apôtres ressemblent à des orateurs faisant une harangue sur le forum. L'inflexion iconographique est plus tardive et apparaît avec la diffusion d'un style plus marqué par l'Orient.

Les chrétiens et la vie selon la philosophie

Le contenu intellectuel des cultes païens était si faible et les obligations morales si vagues que les chrétiens se sentent plus d'affinité avec les philosophes. Convertis, des lettrés donnent à ce mode de vie et à cette forme de pensée grecque un autre contenu. Dès le milieu du IIe siècle, Justin raconte comment, allant d'un maître à l'autre, il est parvenu au christianisme et comment en tenant école comme un philosophe il a enseigné la foi[11]. L'exemple est précoce et explicite. *Le Pédagogue* de Clément d'Alexandrie introduit à la vie chrétienne comme à une philosophie[12]. D'une façon plus générale, le christianisme apparaît comme une philosophie révélée. Dès le milieu du IIIe siècle le fait n'a rien d'inacceptable, car la spéculation intellectuelle fait une large place aux aspirations mystiques. Les néoplatoniciens vont jusqu'à commenter les oracles.

Enseignement et apprentissage du comportement se conjuguent dans les écoles de philosophie. On commente les dialogues de Platon dans l'ordre qui fait passer d'un domaine de savoir à l'autre. Une convivialité chaleureuse accompagne les progrès des disciples. Chez les stoïciens, une ascèse permet de vivre selon la raison. La méditation d'aphorismes est un exercice spirituel recommandé car on se préoccupe beaucoup du soin à apporter à soi-même. Chez les épicuriens, il semble que l'on ait pratiqué l'examen de conscience de façon régulière. À aucun moment le savoir n'est séparé du genre de vie. Rien n'interdisait aux lettrés chrétiens de faire usage de la même pédagogie[13]. Origène fait lire à ses disciples les livres saints dans un ordre qui correspond au progrès spirituel : Les *Proverbes* engagent à la vie morale, l'*Écclésiaste* apprend à dépasser le monde sensible, le *Cantique des Cantiques* conduit à l'union à Dieu[14]

Les lettrés chrétiens adoptent certains exercices venus des écoles de philosophie. L'examen de conscience est recommandé par Origène et, admis comme une discipline de l'esprit, tient une place importante dans la spiritualité monastique[15]. L'attention à soi-même engage à un comportement réfléchi et à une tranquillité d'âme qui trouve une définition chrétienne. Il en va de même pour la lutte contre les passions et la maîtrise de soi. La méditation des aphorismes philosophiques est transposée. Plus encore, une partie du propos spirituel est conçue comme un effort permanent pour se détourner du monde matériel et du corps pour que l'âme puisse s'attacher aux réalités transcendantes. L'opposition entre la chair et l'esprit venue du platonisme est largement acceptée. Dans le *De vera religione,* saint Augustin remarque que le christianisme est parvenu à donner une impulsion spirituelle débordant le monde étroit des philosophes.

Les questions des chrétiens

L'irruption du christianisme dans le système intellectuel gréco-latin n'allait pas sans l'analyse des convictions apportées par la foi selon les méthodes de pensée en vigueur parmi les lettrés et philosophes. L'exercice comportait bien des aléas tant le monde biblique était loin de la raison grecque.

L'élaboration intellectuelle de la foi chrétienne ne dépend pas uniquement de la lutte contre l'hérésie. Les questions se posent d'elles-mêmes, dès qu'il faut rendre raison d'une doctrine particulière. Dire que Dieu est créateur peut rester une simple formule, une affirmation du *Credo,* reprise sans autre explication. Par contre, un évêque qui cherche à en faire comprendre le sens à des catéchumènes, commente d'abord le récit de la *Genèse,* ce qui est déjà une élaboration[16]. Il peut en rester là, s'en tenir à la lettre. S'il réfute

des erreurs ou confronte la doctrine aux idées ayant cours parmi les contemporains, il développe une réflexion plus ou moins complexe. Dans le cadre de la tradition philosophique grecque, que l'on se réfère au *Timée* ou à des ouvrages de vulgarisation, la création pose effectivement quelques questions. On y admet assez facilement un démiurge organisant le monde en façonnant une matière préalable. Les chrétiens refusent cet aspect de la cosmogonie traditionnelle et s'en tiennent à une création *ex nihilo*. La question est débattue très tôt dans les traités écrits pour réfuter ce qui apparaît comme une erreur. Ainsi fait Tertullien en s'en prenant vivement à Hermogène[17].

Ce n'est pas, il est vrai, le seul problème posé à propos de la création. Un autre, plus grave encore, découle du texte biblique. Avant la fin du IIe siècle, Marcion ne peut admettre que le dieu de l'ancien Testament soit identique à celui qui est révélé par Jésus. Il élabore un système dualiste où la philosophie a une large place. Tertullien s'en prend à ces idées dans un très long ouvrage. « Pour le moment, explique-t-il au premier livre, c'est de préférence par le moyen d'idées communes et d'argumentations justes que nous préparons la foi à entendre l'appel des Écritures[18]. » Bref, la discussion est d'abord proprement philosophique. L'interprétation de l'Écriture est abordée dans la suite de l'ouvrage.

En fin de compte tout peut poser problème. Dieu lui-même, car la connaissance que l'on peut en avoir en dehors des Écritures est précaire. Il faut prouver qu'il est un et qu'il est spirituel, ce que certains philosophes soutiennent. Il faut aussi pouvoir assurer qu'il est présent au monde et que sa providence le gouverne. L'homme, bien sûr, retient l'attention car son salut est le point crucial. La Bible et les philosophes reconnaissent qu'il est composé d'une âme et d'un corps, ce qui pose d'innombrables questions. Il faut aussi expliquer pourquoi un comportement est juste ou non. Dans ces domaines et dans tous les autres, aux affirmations reçues de l'Écriture peut s'adjoindre tout ce que la réflexion conduite par les philosophes peut apporter de précisions.

Les chrétiens et le vocabulaire de la philosophie

La foi chrétienne est définie dans l'Écriture et les énoncés qui permettent de la formuler s'en tiennent le plus souvent possible aux termes que l'on y trouve. Employer le vocabulaire des philosophes ne va pas sans quelque intempérance. Or, il y a dans l'Écriture elle-même une incitation majeure à le faire et la nécessité l'impose parfois.

Le terme de Logos employé par le prologue de l'*Évangile de* Jean pour parler de Jésus renvoie irrésistiblement aux spéculations grecques. C'est à la fois la parole et la raison. Ce n'est pas simplement un discours. Chez les stoïciens le Logos est une force rationnelle immanente au monde et à la nature humaine. Il en assure la cohésion et l'ordre. Le vocabulaire présentant Dieu dans sa mission vis-à-vis des hommes et du monde se chargeait d'une série de significations possibles qui ouvraient des perspectives plus générales que les strictes considérations sur le péché et le pardon. Les lettrés chrétiens comprennent très tôt le parti que l'on peut tirer de ce terme qui fait passer de l'événement historique à l'univers et de la personne au rationnel. Dès les premières pages de son traité le *Pédagogue*, Clément d'Alexandrie se place dans cette perspective et les aspirations chrétiennes se chargent d'échos philosophiques. Ce vocabulaire ouvrait le christianisme à une réflexion sur les rapports de Dieu et du monde qui était de toute façon indispensable dans le monde culturel gréco-latin.

Parfois l'obligation d'avoir recours aux termes de la philosophie s'imposait parce qu'il n'y avait pas d'autre moyen de préciser la pensée et d'éliminer les ambiguïtés. Les évêques réunis au concile de Nicée, en 325, en font l'expérience. Ils veulent affirmer l'égalité du Père et du Fils dans la Trinité, refusant ainsi

l'opinion d'Arius. Les évêques qui rédigent la profession de foi s'efforcent de s'en tenir aux termes employés dans l'Écriture. Ils disent que le *Logos* est fils de Dieu ou encore qu'il est image et ressemblance de Dieu. Ces expressions sont insuffisantes puisque l'homme lui-même peut être dit image de Dieu, comme l'écrit la *Genèse*. Ils finissent par utiliser le vocabulaire de la philosophie en disant que le Fils est consubstantiel au Père et de même nature. Ces termes entrent ainsi dans le *credo*.

Désormais, les traités sur la Trinité usent communément de mots comme nature, personne, substance, essence, relation. Ainsi fait saint Augustin lorsqu'il réfute les opinions ariennes[19]. Apparaît ainsi un vocabulaire spécifique en grec puis en latin. La mise au point de ce langage est assez longue. On peut considérer qu'elle est achevée en Occident, dans l'œuvre de Boèce, au début du VIe siècle[20].

L'essor de la pensée chrétienne

Commenter l'Écriture sainte relève de techniques que les Anciens maîtrisent bien parce qu'elles sont enseignées dans les écoles. Les chrétiens savent rapidement aussi bien donner des précisions sur un fait historique que tirer des événements de l'Histoire sainte des leçons plus générales. Pour eux, le respect du texte sacré est fondamental et toutes les questions qui peuvent surgir doivent prendre soigneusement en compte l'Écriture en tout premier lieu. Le De *Trinitate* de saint Augustin illustre parfaitement cette articulation de la raison et de la foi. Toute la première partie est une étude minutieuse des textes sacrés où se trouve une allusion aux personnes de la Trinité. Au terme de cette enquête, il lui est possible de développer des considérations où la philosophie tient une plus large place.

Les Anciens connaissaient les diverses disciplines de l'esprit, les avaient explorées et souvent codifiées. La rhétorique était l'art de développer sur un sujet les arguments les plus efficaces. Elle avait brillé au prétoire et au forum dans la défense des grandes causes. Elle savait donner à un écrit la forme adéquate. Elle apportait aux chrétiens le savoir-faire nécessaire pour se défendre des accusations les plus diverses et pour exposer la foi. Tertullien use de toutes ses ressources. C'est chez lui une formation d'esprit, un mode de pensée et une sensibilité. Pour développer ce qu'il tient de la foi chrétienne il emprunte à la tradition venue de Cicéron. Sa culture est réelle et porte dans le détail la marque d'emprunts aux stoïciens. Il est capable de discuter des thèses philosophiques les plus aiguës comme le montre le *De anima* ou le traité *Contre Hermogène*.

Les emprunts à la philosophie étaient plus discutés. Clément d'Alexandrie, le lettré chrétien le plus favorable à l'hellénisme, dit très bien qu'il est impossible de s'en passer. « En revanche, il est des gens qui s'estiment si bien doués qu'ils prétendent ne pas toucher à la philosophie, ni à la dialectique, et même ne pas apprendre les secrets des sciences naturelles ; ils ne demandent que la foi nue. C'est comme s'ils prétendaient récolter tout de go des grappes de raisin sans avoir soigné la vigne[21]. » Un pareil programme conduisait à une récupération intégrale de toute la culture antique. Tous les chrétiens, même lettrés n'y adhèrent pas, tant le paganisme est latent dans toutes les formes d'expressions culturelles. Ceux qui sont capables de réussir une telle entreprise ne sont pas très nombreux.

Saint Augustin est en Occident celui qui donne à la foi chrétienne ses développements doctrinaux les plus accomplis. Formé par le métier d'enseignant, sa culture est vaste et variée. Il n'ignore ni les subtilités de la grammaire, ni les questions de sciences naturelles ni l'histoire de Rome. Il doit à la lecture de traités néoplatoniciens l'impulsion philosophique qui le détache du dualisme. Porphyre lui a révélé les doctrines platoniciennes telles qu'elles sont développées depuis la fin du IIIe siècle. Elles contribuent à donner à son œuvre cette dimension proprement spéculative qui fait si souvent défaut aux écrivains latins.

Il a également une excellente connaissance de l'œuvre de Cicéron et de toute la tradition des moralistes. Il acquiert une bonne connaissance de la Bible.

Cette culture de l'Antiquité finissante, somme de ce qui a été dit et écrit depuis des siècles, est recomposée dans une œuvre animée par une sensibilité vive et personnelle. Une vie religieuse intense et des convictions chèrement acquises donnent à ces développements la capacité d'entraîner l'adhésion. Aucune œuvre contemporaine n'est en mesure de rivaliser ni par l'intérêt des sujets traités, ni par la profondeur intellectuelle, ni par la qualité rhétorique. Elle est lue sans cesse, tout au long du Moyen Âge. Les principaux traités d'Augustin servent de référence pour la doctrine et marquent définitivement le christianisme en Occident.

1 Tertullien écrit très bien *On nous accuse de vous causer encore d'autres dommages et l'on dit que nous sommes des gens inutiles pour les affaires. Comment pourrions-nous l'être, nous qui vivons avec vous, qui avons même nourriture, même vêtement, même genre de vie que vous, qui sommes soumis aux mêmes nécessités de l'existence ? Apologétique,* XLII, 1, éd. J.-P. Waltzing, Paris 1929, p. 90.

2 *Évangile de Jean*, IV, 21-25.

3 Lactance, *De la mort des persécuteurs,* éd. J. Moreau, Paris, 1954, t. 1, p. 91.

4 R. Guild, *La cathédrale d'Aix-en-Provence,* Paris 1987.

5 J. Lestocquoy, « Le paysage urbain en Gaule du Ve au IXe siècle », *Annales,* 1952, n° 2.

6 A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies,* Paris, 1987, p. 189.

7 *Exode,* XX, 4.

8 *Ier Livre des rois,* VII, 25.

9 *Exode,* XXXIII, 20.

10 Tertullien, *Contre Hermogène,* éd. F. Chapot, Paris, 1999, *cf.* l'appendice *Tertullien et la peinture,* p. 435-451.

11 A. Wartelle, *Saint Justin,* Apologies, Paris, 1987.

12 Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue,* éd. H.-I. Marrou et M. Harl, t. 1, Paris, 1960, p. 109 *sq*.

13 P. Hadot, *qu'est-ce que la philosophie antique* ?, Paris, 1995, p. 354 *sq*.

14 Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques,* éd. L. Brésard, H. Crouzel et M. Borret, Paris, 1991, t. 1, p. 128-139.

15 Origène, *ibid*. p. 359. Il y a une description d'un examen de conscience dans la vie du père des moines, *cf*. Athanase d'Alexandrie. *Vie* d'*Antoine,* éd. G.J.M. Bartelink, Paris, 1994, p. 285.

16 La préparation au baptême comporte cet exercice, *cf*. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron,* 2e éd. S. Giet, Paris, 1968. Saint Ambroise démarque ce texte pour un enseignement identique.

17 Tertullien, *Contre Hermogène,* éd. F. Chapot, Paris, 1999.

18 Tertullien, *Contre Marcion,* éd. R. Braun, Paris, 1990, t. 1, p. 175.

19 Saint Augustin, *La Trinité,* éd. M. Mellet et Th. Camelot, Turnhout, 1955, t. 1, p. 425-467.

20 Né vers 480 dans une famille sénatoriale illustre, Boèce fait une brillante carrière puisqu'il est consul et Maître des Offices à la cour de Théodoric. Il est condamné à mort et exécuté en 524. Il est l'auteur d'opuscules théologiques où il fait preuve d'une remarquable maîtrise de toutes ces notions.

21 Clément d'Alexandrie, Les *stromates,* 1, 9, éd. Cl. Mondésert et M. Caster, Paris, 1951, t. 1, p. 79.

DEUXIÈME PARTIE

Ordre du monde et salut chrétien 500-1050

L'installation des barbares dans l'Occident latin perturbe gravement la vie chrétienne, puis infléchit durablement ses diverses manifestations. Des traits nouveaux apparaissent et se font de plus en plus nombreux dans la société aussi bien que dans l'Église. Or, au même moment, les idées politiques venues de Rome et la culture latine jouent un rôle dans l'élaboration de ce nouvel ordre et dans sa consolidation. Ce paradoxe fait le Haut Moyen Âge.

De la paix de l'Église à la disparition de l'Empire romain d'Occident, pendant plus d'un siècle et demi, le christianisme a élargi son audience dans la société jusqu'à devenir l'unique religion officielle. Les avantages matériels et spirituels d'une telle situation sont évidents. Les évêques, devenus des personnages de premier plan, exercent de multiples fonctions et jouissent de nombreux privilèges. En sens inverse, l'épiscopat n'est pas loin de voir dans l'Empire romain un ordre providentiel propre à favoriser la diffusion du salut. *La Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée donne le ton[1]. Diverses lettres, d'Augustin ou de Jérôme, après le sac de Rome de 410, montrent une adhésion foncière à l'Empire. Un véritable patriotisme a remplacé un conformisme politique nourri d'indifférence au monde. Les propos discordants, comme ceux de Salvien sont rares. Ce passé récent donne à l'Église cohérence institutionnelle et solidité culturelle. Très romaine, elle n'est pas spécialement préparée à une mission auprès de barbares.

L'évangélisation est en fin de compte menée à bien, à des époques différentes selon les régions et les peuples. La conversion des îles Britanniques, de l'ensemble de la Germanie, puis de la Bohème et de la Pologne modifie considérablement la géographie du christianisme latin. Il n'est plus centré sur la Méditerranée, d'autant plus que l'Afrique romaine et la plus grande partie de la péninsule Ibérique sont passées sous l'autorité des musulmans. C'est du point de vue géographique et ethnique un autre univers qui s'ébauche. Il se consolide par la suite.

Cette expansion chrétienne vers de nouveaux horizons s'accompagne des adaptations nécessaires aux personnes et aux circonstances. L'Église accepte que des conceptions et des pratiques différentes coexistent : celles traditionnellement en vigueur dans les vieux pays romanisés et celles venant des peuples convertis et des Îles. L'unité du monde chrétien n'est pas réellement en danger en dépit de frictions sur quelques usages discutés.

La convergence des doctrines et des disciplines est le résultat d'initiatives politiques. Le rôle de Charlemagne, puis de la dynastie ottonienne est double. Ils promeuvent très largement une romanisation des églises locales ce qui engendre une certaine uniformisation. C'est l'aspect le plus visible de leur action et celui qui est le plus souvent retenu. En sens inverse, ils font adopter des usages nouveaux, inconnus jusque-là. Ainsi, la diffusion à tout l'Occident latin d'une affirmation dogmatique comme le *filioque* et l'essor d'une pratique sacramentaire comme la confession privée tiennent pour une part à leur autorité. De même, l'expansion d'une certaine forme de monachisme et l'intégration des évêques dans le système de gouvernement doivent beaucoup aux rois et aux empereurs. Ces quelques faits signalent que le

christianisme doit répondre à des aspirations qui ne sont plus exactement les mêmes que dans l'Antiquité. Au bout du compte c'est une Église quelque peu différente qui s'affirme. On mesure le chemin parcouru à l'incompréhension grandissante qui s'installe entre l'Église grecque et l'Église latine, alors que rien d'irrémédiable n'a encore eu lieu.

Chapitre 1

La christianisation des peuples barbares

La christianisation représente pour les peuples barbares l'ouverture de leur mode de vie et de leurs façons de penser à des influences extérieures. Or, ces dernières se veulent dominantes et entendent transformer l'individu comme la société. Un dessein de ce genre suscite des résistances faciles à comprendre. Il recueille également des adhésions en nombre et durables. Le fait peut paraître surprenant. La christianisation n'est pas l'entreprise d'un seul jour, mais un processus complexe et long. Elle est socialement acquise avec le baptême qui installe un nouveau conformisme religieux. Elle peut rester inachevée, car la lente transformation des esprits et des mœurs est une histoire plus longue et plus difficile à suivre.

L'adhésion à une nouvelle religion est tenue pour un fait positif par ceux qui la reçoivent. Pour le comprendre, il faudrait faire l'inventaire de tous les domaines de la vie privée et de la vie collective où cet apport fait accomplir un pas décisif. Il reste néanmoins que bien des pratiques barbares perdurent et se combinent avec le christianisme.

Le reflux du christianisme antique

Le christianisme était partout présent dans l'Empire, de façon inégale selon les régions. Une telle diffusion est normale dans un vaste espace où les fonctionnaires, les soldats et les marchands circulent facilement. Un exemple venu d'une province reculée suffit à le faire admettre. Au début de sa Confession, saint Patrick écrit : « J'ai eu pour père le diacre Calpornius, fils du prêtre Potitus, qui demeurait au hameau de Babauem Tabumiae[2]. » On a montré qu'il s'agissait de la Bretagne, l'Angleterre d'aujourd'hui, et d'un village situé près de la côte du sud-ouest, face à la mer d'Irlande. Si l'on retient que Patrick est né vers 390, on dispose d'un bon repère chronologique sur l'évangélisation de ces terres lointaines.

Les communautés chrétiennes importantes se sont organisées en évêchés et, en dépit des récits légendaires sur les origines, il n'est pas impossible de savoir à quel moment ils ont été fondés. La Bretagne est représentée par trois évêques aux conciles d'Arles, en 314 et de Rimini en 359. Avant la fin de l'Empire, il y a quelques évêchés dans le nord de la Gaule, à Thérouanne et à Tongres probablement, mais pas dans toutes les cités[3]. Ils sont mieux attestés au Nord-Est, à Trèves, à Metz, et dans les provinces de Cologne et de Mayence. Ils sont plus rares dans les Alpes et en Rhétie. Sont mentionnés ceux de Trente, de Coire et d'Augsbourg. En direction de la Pannonie, le siège d'Aquilée paraît unique et assez isolé. Ces évêchés ne fixent pas un front de christianisation, car le résultat de fouilles archéologiques montre qu'il y a des bâtiments chrétiens dans des agglomérations plus modestes au-delà de ces cités. Dans la vallée du Rhin, elles ont mis à jour des basiliques chrétiennes et des *martyria* à Xanten, Neuss, Cologne, Bonn et Mayence.

Les invasions s'accompagnent de destructions. Saint Jérôme écrit sous le choc des événements, sans en être pourtant le témoin oculaire. « Mayence, jadis illustre cité, a été prise et détruite ; dans l'église

plusieurs milliers de personnes ont été massacrées ; Worms est ruinée après un long siège. » Il poursuit : « Les provinces d'Aquitaine, de Novempopulanie, la Lyonnaise et la Narbonnaise, à part quelques villes, sont toutes dévastées. Ces mêmes villes sont dépeuplées au dehors par le glaive et au-dedans par la famine[4]. » La catastrophe, même amplifiée par la rhétorique, est bien réelle. L'archéologie permet d'en prendre la mesure, très variable selon les régions. Dans le malheur, Jérôme ne distingue pas l'Église et l'Empire, comme si romanité et christianisme étaient une seule et même chose. L'attitude est caractéristique.

Les opérations militaires sont dévastatrices, mais rarement durables. Il est bien difficile d'en faire le bilan. L'installation à demeure des peuples barbares est de plus de conséquence à long terme, car il s'agit d'une population païenne ou d'hérétiques ariens. Dans un tel contexte, le reflux de l'Église est certain. Il reste à en apprécier l'importance, tâche impossible, car les indices sont minces et d'interprétation difficile. Les causes peuvent en être multiples. Il y a des massacres et une mortalité due aux conséquences de la guerre. La fuite d'une partie de l'aristocratie qui se réfugie dans des provinces moins exposées aggrave le phénomène, en privant les Gallo-Romains de l'élite qui encadre la société. Enfin les populations rurales, tout à la fois peu romanisées et peu christianisées, échappent à l'autorité de la ville en ce domaine comme dans les autres. Par contre, là où la civilisation urbaine est fortement ancrée, des îlots de romanité et de christianisme se maintiennent au milieu de pays dominés par les barbares[5].

Après l'abandon de la Bretagne par les Romains, en 407, l'afflux barbare est important et provoque des affrontements militaires qu'une littérature mi-historique mi-épique a amplifiés. Refoulés, les Bretons trouvent refuge au Pays de Galles. en Cornouailles ou fuient sur le continent. Le résultat est évident. Le christianisme n'avait jamais été prêché aux barbares lorsque les missionnaires envoyés par Grégoire le Grand arrivent dans le Kent[6]. Il subsiste ailleurs. Dans le nord de la Gaule et dans la vallée du Rhin les villes subissent les invasions des Germains en 406 et celle des Huns en 451 avec leurs désastreuses conséquences. On a souligné qu'il n'y avait aucune preuve de persécution des païens contre les chrétiens[7]. C'est certain. Cependant ces derniers s'identifient tellement à la romanité qu'on est en droit de se demander si une telle affirmation a un sens. À Cologne, la liste des évêques s'interrompt avec la mort de Séverin au début du Ve siècle. Dans les villes rhénanes, Mayence, Spire, Worms, Strasbourg, Bâle les évêques disparaissent après l'invasion des Huns. Dans le nord de la Gaule, il y a interruption des listes épiscopales à Tournai, à Amiens, à Arras et ailleurs encore. La signification de cette rupture dans la transmission d'un évêché est un fait difficile à commenter, car c'est un indicateur probablement trop sensible. Il n'est pas acquis que toute vie chrétienne ait disparu, même si elle est réduite. L'archéologie montre que les bâtiments du culte subsistent et suggère qu'une communauté chrétienne a survécu à la tourmente, dans les villes comme Cologne, Mayence, Worms et Strasbourg et même dans les *castra* comme Neuss, Bonn, Andernach.

Là où la romanité est fortement implantée, comme à Trèves, elle se maintient et avec elle le christianisme. Cette capitale, dévastée quatre fois en une trentaine d'années, paraît capable de s'en relever puisqu'elle est, au dire de Salvien, la ville la plus riche des Gaules, au milieu du Ve siècle. L'évêque y fait reconstruire immédiatement la basilique sud endommagée par les barbares. D'autres travaux sont attestés dans les bâtiments ecclésiastiques. La vie chrétienne continue comme le montrent les nombreuses inscriptions qui ont été conservées. La ville n'est pas isolée non plus, car les évêques de Trèves sont en rapport épistolaire avec leurs collègues de Gaule. Vers 500, la situation se dégrade brutalement. Les épitaphes chrétiennes se raréfient, alors qu'une première tombe germanique apparaît. C'est le signe d'un changement important. Les témoignages sur la vie chrétienne s'amenuisent pendant le premier quart du VIe siècle. Trèves subit avec un certain retard et à un moindre degré la même évolution que les autres villes

du nord de la Gaule[8].

Pour cette période, il y a un indice sobrement éloquent. En 511, au concile que Clovis convoque à Orléans, les évêques de Neustrie et d'Aquitaine sont en nombre. Seuls ceux de Soissons, d'Amiens, de Noyon et de Senlis représentent la province de Reims. Il n'y a aucun évêque de la Belgique première et des deux provinces de Germanie.

L'arianisme

Alors que les Francs et les Alamans sont païens, les autres barbares, à la suite des Goths, sont ariens. Les circonstances plus que des raisons expliquent cette option. Ulfila, fils d'un prisonnier Goth, est à Constantinople à un moment où la cour impériale est arienne. Il y suit l'enseignement d'Eusèbe de Nicomédie et en reçoit la consécration épiscopale, en 341. Ulfila traduit la Bible et les textes liturgiques dans sa langue maternelle. Retourné parmi les Goths, il leur enseigne un arianisme assez sommaire, d'un monothéisme exclusif. Ses premiers fidèles sont de petites gens ou d'anciens prisonniers.

Les Goths sont encore en majorité païens lorsqu'ils franchissent le Danube en 376. Leur conversion en masse date des années 382-395, alors qu'ils séjournent en Mésie. L'adoption de cette variante hérétique du christianisme ne peut passer pour un signe d'hostilité à l'égard de la romanité, car, jusqu'à l'avènement de Théodose, l'arianisme est à plusieurs reprises la religion de l'empereur. À la fin du siècle, ce choix religieux peut apparaître comme un jalon dans l'intégration des Goths au monde chrétien, tout en préservant leur autonomie nationale[9]. Leur conversion prouve enfin que les croyances païennes sont fragiles, dès que le contexte social et politique est différent.

Les autres barbares sont païens lorsqu'ils franchissent le Rhin en 406. Ils adoptent l'arianisme au contact des Goths, peuple le plus nombreux et le plus prestigieux. Les Burgondes entre 413 et 436, pendant qu'ils sont cantonnés dans la province de Germanie seconde. Les Vandales lorsqu'ils sont en Espagne entre 409 et 417. Les Suèves, après avoir été catholiques peu de temps, se font ariens vers 465. Quant aux Lombards, ils se convertissent alors qu'ils séjournent entre les Alpes et le Danube, entre 488 et 505. Le contexte des invasions est important dans cette adoption de l'arianisme : il apparaît comme une prise de position ambiguë à l'égard de la romanité. Son sens est différent selon que les rois barbares optent ou non pour la collaboration avec les catholiques.

Les invasions, puis l'installation des barbares, provoquent en Occident un lot de difficultés politiques et sociales. Il s'y ajoute un conflit religieux entre catholiques et ariens. Les auteurs ecclésiastiques font état de persécutions, ce qui est plausible. Toutefois l'intention religieuse n'est pas seule à l'origine des discriminations, car l'hostilité est probablement plus générale. On en trouve pour l'Italie des échos dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand. Pour l'Aquitaine, Sidoine Apollinaire rapporte que le roi Euric s'opposait à ce que les fidèles donnent un successeur à un évêque décédé. C'est un procédé administratif qui provoque l'abandon des églises et le mécontentement des catholiques. En Provence, quelques années après son élévation à l'épiscopat, Césaire, soupçonné de trahison, est exilé quelques mois à Bordeaux. En 508, il est mis en prison pendant que les Francs et les Burgondes font le siège d'Arles. Arrêté de nouveau en 513, il est envoyé à Ravenne pour comparaître devant Théodoric. Il est acquitté par le roi. Pour anecdotiques qu'ils soient, tous ces faits révèlent une méfiance, source de conflits dès que la situation devient plus difficile.

En Afrique, les persécutions sont infiniment plus graves. Victor de Vite, évêque de Byzacène en a fait le récit pendant qu'il était en exil. Elles commencent très tôt après la conquête et se poursuivent pendant

tout le règne de Genséric et d'Hunéric, de 429 à 484[10]. Après une accalmie, elles reprennent sous Thrasamond de 497 à 523. Le paroxysme est atteint sous Hunéric. Les évêques sont exilés et certains d'entre eux mis à mort. Des clercs sont déportés chez les Maures, c'est-à-dire aux confins du désert. Le roi fait à plusieurs reprises massacrer des catholiques rassemblés pour célébrer les offices. Des édits enjoignent aux fonctionnaires catholiques de se convertir et de se faire rebaptiser. Les tentatives de persuasion sont enveloppées de violences. En 484, à Carthage, un colloque est imposé aux évêques catholiques qui rencontrent leurs homologues ariens. La conférence n'aboutit évidemment à rien, les opposants furent chassés et toutes les églises confisquées.

Quelques traits généraux se dégagent de ces événements. Lorsque les Barbares s'installent en vertu d'un pacte qui fixe les droits des uns et des autres, les conflits avec la population sont limités. Il peut même y avoir connivence entre les aristocraties romaines et barbares. Il en va ainsi chez les Burgondes et à un moindre degré chez les Ostrogoths. Dans ces royaumes, les ariens ne semblent pas user de leur position pour pousser les catholiques à se convertir, car il n'y a pas trace de polémique religieuse. Peu nombreux, ils forment des communautés repliées sur elles-mêmes. Ils ont leurs églises qui sont, en Italie par exemple, des constructions nouvelles. Il y a bien sûr des tensions et des à-coups, comme le montrent les avanies subies par Césaire d'Arles. De même, la mort tragique de Boèce jette une ombre sur la fin du règne de Théodoric. À vrai dire, l'équivalence entre romain et catholique est si évidente qu'elle nourrit le soupçon dès qu'un enjeu politique est perceptible.

Lorsque les Barbares s'emparent du pays par voie de conquête, la situation est bien différente. C'est le cas avec les Vandales et avec les Lombards. En Afrique, Genséric confisque des terres en masse pour les distribuer aux siens et exile les anciens propriétaires. Les biens d'Église sont concernés et certains bâtiments ecclésiastiques sont remis au clergé arien, à commencer par la cathédrale de Carthage. C'est le prolongement contre le clergé catholique de la politique menée contre les propriétaires romains. La résistance est vive et elle engendre la répression. Elle aboutit à une violence proprement religieuse qui ne va ni sans fanatisme ni sans excès de tous genres. Les Lombards agissent également sans ménagement, mais avec plus de prudence à l'égard de l'Église. Ils ne confisquent pas les églises et ne s'en prennent pas aux évêques.

Religion d'une minorité qui exerce un pouvoir obtenu par la conquête, l'arianisme paraît fragile. Il est d'autant plus vulnérable qu'il est sans racine ancienne dans le passé de ces peuples et qu'il ne s'adosse pas non plus à une culture savante. Là où les rois jugent utile de recourir à la compétence administrative de l'aristocratie romaine et au savoir de l'épiscopat, la supériorité des catholiques est éclatante. Dès que les envahisseurs et les populations locales se lient puis fusionnent, la conversion est proche. Lorsque l'hostilité est plus affichée ou qu'elle se fait jour dans un contexte particulier, les catholiques ont tendance à rallier les Byzantins et les Francs, ce qui constitue une menace mortelle pour les royaumes ariens, soumis alors à de fortes pressions politiques et militaires.

En 533, l'armée de Bélisaire met fin sans peine à la domination des Vandales en Afrique et ces derniers sont déportés en Asie. En Italie, la reconquête byzantine s'accompagne de l'élimination de l'arianisme par une série de mesures administratives. À Ravenne, en 561, les six églises qu'ils utilisent sont attribuées au culte catholique. Le clergé arien est déporté. L'invasion lombarde redonne vigueur à l'arianisme, mais pour un temps seulement, car tous les autres peuples sont déjà convertis au catholicisme. Le mariage d'Agilulf avec Théodelinde, une bavaroise catholique, conduit à la conversion du roi en 607. Privé de ce soutien, l'arianisme qui est le signe religieux de l'autonomie nationale n'a plus de sens. En dépit de diverses péripéties, il s'étiole inexorablement.

Dans le royaume des Burgondes, les envahisseurs sont peu nombreux dans un pays très romanisé. Le

pacte d'installation fait du roi un dignitaire romain. Un équilibre précaire s'installe. Gondebaud est arien, son fils Sigismond qui lui succède, en 516, est catholique. L'abandon de l'arianisme est acquis par fusion des populations avant la conquête franque, en 533. En Espagne, où ils sont installés après avoir abandonné l'Aquitaine aux Francs, les Visigoths surmontent leurs antagonismes pour donner une assise au royaume de Tolède. L'unité religieuse doit contribuer à cette cohésion. Le roi Léovigilde ne parvint pas à l'imposer autour de l'arianisme. Reccared la réalise en se convertissant au catholicisme, en 587. L'onction royale de Wamba, en 672, ouvre des perspectives proprement médiévales.

L'arianisme des peuples barbares paraît trop sommaire et trop superficiel pour durer. Les nouveaux venus sont confrontés à une population catholique qui est plus nombreuse et mieux encadrée par son clergé. De plus la menace militaire que font planer les armées byzantines et franques est d'autant plus grave qu'elle est relayée à l'intérieur par des affinités religieuses. Les royaumes ariens n'ont de choix qu'entre la conversion ou la disparition.

Le baptême de Clovis

Le baptême de Clovis est un événement mémorable par lui-même, par ses conséquences et par l'écho qu'il trouve à travers l'histoire[11]. Il est évoqué comme argument plus ou moins convaincant dans les considérations sur le sacre royal, sur la France fille aînée de l'Église et sur bien d'autres sujets. Il est à la racine d'une historiographie proliférante qui amplifie encore le fait, car Clovis n'est pas le seul roi païen à se faire baptiser, même s'il est le premier. À vrai dire, il s'agit du chef d'un peuple qui joue un rôle décisif en Europe occidentale au Haut Moyen Âge. L'important est là.

Les sources historiques sont dérisoires : essentiellement un récit de Grégoire de Tours et une lettre de saint Avit, évêque de Vienne. Leur interprétation est si délicate que les vrais motifs de la conversion restent discutés et que l'année exacte du baptême ne peut être fixée avec certitude, même s'il s'agit d'un 25 décembre. Grégoire de Tours met en avant l'influence de la reine Clothilde[12]. Même si les discours qu'il lui prête sont fantaisistes, cette intervention ne doit pas être récusée, car il y a bien d'autres exemples de rois convertis après un mariage avec une princesse catholique. Il faut pourtant se garder de tout anachronisme fondé sur la place de la femme dans la famille contemporaine. On retient que Clovis, encore païen, n'a pas hésité à prendre une catholique pour femme et qu'il ne s'est pas opposé au baptême d'un premier fils, mort peu après. Le même auteur donne à un miracle un rôle décisif. Au moment critique d'une bataille qui oppose les Francs aux Alamans, Clovis invoque le Dieu de Clothilde et l'emporte. L'épisode est tenu pour suspect par les historiens, non sans raison. Peu importe, car ce récit a pour vertu principale de faire écho à la victoire de Constantin à la bataille du Pont Milvius après avoir reçu un signe divin[13]. Le pouvoir de suggestion d'une pareille analogie est énorme. On ne peut, pour autant, récuser entièrement l'incidence d'un fait tenu pour miraculeux, sans pouvoir en dire beaucoup plus. À tout prendre, Grégoire de Tours fait de la conversion de Clovis une affaire familiale et personnelle. C'est une anecdote hagiographique. Il y a certainement d'autres facettes à l'événement.

La lettre de saint Avit à Clovis est d'une tout autre teneur[14]. Toutefois, cette page de rhétorique est si allusive et si contournée qu'elle permet des interprétations très différentes[15]. Elle ne fait aucune allusion à un quelconque fait miraculeux et la conversion paraît s'inscrire dans un processus assez long. L'évêque de Vienne fait d'entrée l'éloge de la perspicacité du roi que les arguments multiples et variés des hérétiques n'ont pu envelopper de ténèbres. On ne sait à quoi il fait allusion, mais on peut en conclure que la conversion n'a pas été soudaine. « En choisissant pour vous, vous décidez pour tous. Votre foi, c'est notre victoire à nous », écrit saint Avit. Clovis a fait un choix et le peuple franc va le suivre, si c'est bien ainsi

qu'il faut comprendre ce tous. Il est difficile de renoncer aux traditions ancestrales et certains ne peuvent s'y résoudre, l'évêque le reconnaît dans les lignes qui suivent. Le geste est donc décisif. Dans ce contexte, le baptême de Clovis est un triomphe pour les catholiques. C'est certain. On ne sait jusqu'où il convient de commenter victoire. L'évêque ajoute : « La Grèce se réjouit d'avoir élu un empereur qui partage notre foi ; elle n'est plus la seule désormais à avoir mérité le don d'une telle faveur. » C'est reconnaître les affinités qui lient les catholiques à un souverain de même confession, même s'il n'est pas le leur. On ne sait si la formule comporte quelques menaces voilées, car saint Avit entretient des rapports très courtois avec le roi des Burgondes Gondebaud qui est un arien. L'évêque, en évoquant la vigueur des armes et les succès du roi, fait alors référence à l'idéologie royale traditionnelle, pour tracer ensuite les lignes d'une mission proprement chrétienne. La vocation des Francs et de Clovis est de transmettre la foi aux autres peuples païens.

Clovis a fait part de sa conversion à saint Avit et l'a invité aux cérémonies de son baptême. Il s'agit d'un geste d'hommage à l'égard d'un évêque éminent, que le roi n'a probablement jamais rencontré. On saisit alors quel prestige Clovis tire de son baptême auprès des catholiques. C'est un événement qui dépasse le cadre du royaume franc. Le roi est trop avisé pour l'ignorer. On ne sait s'il entend en tirer parti.

Le baptême de Clovis apparaît, il est vrai, comme l'aboutissement d'un long rapprochement entre les Francs et les Gallo-romains. Son père, le roi Childéric, installé à Tournai, était un allié très fidèle de l'Empire. Il a collaboré avec Egidius, un temps *magister militum per Gallias* et défenseur du pays qui s'étend au nord et au sud de la Seine. Pour l'un comme pour l'autre l'ennemi est Visigoth. Il y a convergence d'intérêts et combats communs. Le roi n'est pas un étranger dans cette région du monde romain puisqu'il y est installé en vertu d'un pacte. Il n'est pas sans rapport avec la population de Paris. La *Vie de sainte Geneviève* montre qu'il connaît la sainte et la tient en haute estime.

Lorsque Clovis prend en main le gouvernement de la Belgique seconde, à la mort de son père, Rémi, l'évêque de Reims, chef de l'épiscopat de cette province lui adresse une lettre qui a été conservée[16]. Les conseils prodigués sont ceux qu'un homme d'âge et d'expérience peut donner à un jeune prince. Il trace le portrait d'un bon roi, comme un évêque est en droit de le faire en pareilles circonstances. Le propos y est encore plus chrétien que romain. C'est ainsi que Rémi exhorte Clovis à aider les affligés, à soutenir les veuves et à nourrir les orphelins, ce qui conviendrait parfaitement à un catholique. Si l'on ne croit pas que ces paroles sont vides et artificielles, il faut admettre que le roi est en état de les entendre. Un roi païen et jeune à qui on adresse une pareille missive ne peut être tenu pour hostile aux évêques et pour étranger aux idéaux catholiques. Cette lettre, quelle que soit la part de la rhétorique, suggère que Clovis est, dès son avènement, plus proche des chrétiens qu'on ne le croit habituellement. De même, si l'on admet qu'une partie au moins des vertus que Rémi évoque peut retenir l'attention du roi, il est alors certain que sa conversion n'est pas feinte.

L'Église et les royaumes

Le baptême de Clovis, puis la conversion du roi Reccared et des Visigoths, un siècle après, celle des Lombards et des différents peuples de l'Angleterre sont à l'origine d'une situation tout à fait nouvelle. L'Église qui s'était parfaitement accommodée de l'Empire romain au point d'en devenir la religion officielle et d'apparaître comme l'expression religieuse de cette citoyenneté, doit maintenant prendre en considération de nouveaux royaumes, catholiques également. L'Empire garde une prééminence matérielle et spirituelle. L'empereur entend, comme autrefois, assurer la protection de l'Eglise et exercer une tutelle.

Rome est entre ses mains et le pape est sujet byzantin. Il doit d'ailleurs faire ratifier son élection et payer à cette occasion 3 000 sous d'or au trésor impérial. Mais il n'y a plus adéquation géographique et politique entre pouvoir civil et vie religieuse. De Constantinople, les royaumes barbares christianisés paraissent marginaux, ce qui est de nature à mettre la papauté dans l'embarras sur toutes sortes de questions. En Occident, les rois se font souvent la guerre et les institutions ecclésiastiques sont vulnérables à tous ces à-coups. Bref, l'Église doit faire l'apprentissage de la diplomatie pour ménager partout en même temps ses intérêts religieux. Elle y parvient, moins par choix délibéré que sous la contrainte des nécessités. La cohérence doctrinale assure l'unité et la souplesse de l'organisation territoriale locale permet de collaborer avec les nouveaux pouvoirs.

Sur la durée le bilan n'est pas négatif. Le risque principal, l'apparition d'Églises indépendantes plus encore que nationales sous la tutelle des princes, est circonscrit car il n'y a aucune dissidence. Les rois barbares convertis exercent les prérogatives reconnues jusque-là à l'empereur. Clovis, en 511, convoque un concile du royaume franc à Orléans. Il est dans son rôle. Ses successeurs en font autant. Ainsi, les réunions locales sous la présidence de l'évêque de la capitale de la province, laissent place à des conciles nationaux, réunis autour du roi et par lui. Ces conciles ont quelques avantages. Ils assurent une plus grande unité dans la discipline religieuse et impliquent le roi dans l'application des décrets. Par contre l'organisation provinciale est en voie de disparition[17]. Les résultats sont différents selon les royaumes. Les partages successoraux du *regnum Francorum* rendent la composition de ces assemblées très variable d'une réunion à l'autre, car les évêques se rendent à la convocation du roi auquel ils sont soumis. L'instabilité politique limite l'efficacité de ces assemblées. En Espagne, les évêques se réunissent à Tolède sur convocation du roi également. Ce concile national est fréquenté par les autres clercs, par les abbés et par les grands laïcs, ce qui en fait une réunion où l'on traite de toutes les questions. En Espagne, où il n'y a pas division du royaume pour cause d'héritage, l'institution joue le rôle d'un conseil ou d'une assemblée.

Le caractère autonome des différentes Églises est accru par la main mise progressive des rois sur la désignation des évêques. Au temps de la conversion de Clovis, la vieille discipline de l'élection par le clergé et par le peuple, c'est-à-dire d'une approbation d'un choix fait après des consultations plus ou moins étendues entre clercs de tous les grades, était d'autant plus facilement observée que l'affaire ne concernait que les catholiques, c'est-à-dire essentiellement des Gallo-romains. Cette désignation devait recevoir l'agrément du métropolitain, car il avait seul le droit de consacrer l'élu[18]. La coutume était de recruter les évêques dans les familles de l'aristocratie sénatoriale gallo-romaine. Clovis n'est pas intervenu directement dans les choix, mais n'est pas étranger à certaines nominations. Ses successeurs agissent de plus en plus ouvertement, si bien que, en 549, le concile d'Orléans qui rappelle la procédure normale toujours en vigueur, décrète que la consécration ne peut avoir lieu avant l'assentiment du roi. Ce texte édulcore la réalité. Les rois nomment eux-mêmes directement les évêques, lorsqu'ils le veulent. Un édit de Clothaire II, en 614, fixe la règle : « Au décès d'un évêque, son successeur sera choisi par les évêques de la province, par le clergé et le peuple de la cité, et, si l'élu nous semble digne, il sera en vertu d'un ordre royal, institué évêque. »

Il faut se garder de croire que les rois ont en ce domaine toute liberté. Des évêques appartenant à une même famille, comme leur nom le prouve, se succèdent sur un ou plusieurs évêchés voisins[19]. De tels faits révèlent que la haute aristocratie a durablement des positions fortes et que le roi se borne au mieux à les confirmer. Pour le reste, on ne peut parler d'ingérence sans anachronisme. Avec le baptême du roi, le

christianisme est devenu religion officielle. Ce n'est plus l'affaire d'une communauté particulière, mais de tous. La vie religieuse relève du domaine public et non de l'espace privé. C'est d'autant plus vrai que la croyance commune lie les événements du monde à l'intervention permanente de Dieu. Dès lors le culte est une affaire d'État, parce qu'il assure le succès ou la prospérité. À cette raison fondamentale qui fait de l'évêque l'intermédiaire officiel entre le peuple et le surnaturel, s'en ajoutent d'autres plus concrètes. Le roi leur a attribué des fonctions administratives et en a fait ses collaborateurs, ce qui exclut tout personnage qui n'a pas son aval.

Il y a des évêques remarquables et d'autres qui le sont moins. Des cas de simonie sont signalés. Par contre, le roi Dagobert fait accéder à l'épiscopat des hommes compétents et vertueux. Plusieurs carrières font entrevoir quelques critères préférentiels dans le choix. Les évêques viennent du palais où ils ont exercé les plus hautes charges. Dadon était référendaire avant d'être nommé à Rouen. Bonitus, évêque de Clermont, a été auparavant grand échanson, référendaire puis patrice de Provence. Arnoul, un ancêtre des souverains carolingiens a fait carrière à la cour d'Austrasie. Il s'est marié et a eu de nombreux enfants avant de devenir évêque de Metz[20]. Au début du VIIIe siècle encore, Chrodegang, avant d'occuper le même siège, avait été référendaire. Dans tous ces cas un aristocrate laïc proche du roi et qui a une longue pratique des charges administratives est promu à l'épiscopat. Ce système suggère deux remarques. La formation reçue au palais est jugée intellectuellement suffisante pour des fonctions religieuses. D'autre part, ces grands personnages reçoivent les ordres sacrés jusqu'au plus élevé sans délai ni préparation. Il y a un risque de laïcisation. Toutefois les plus connus sont de bons évêques.

La christianisation des pays entre Loire et Rhin

Là où les Barbares ont été peu nombreux, l'assimilation, freinée un temps par l'arianisme, est générale. Elle ne paraît pas très difficile dès que les obstacles politiques sont levés. La portée des querelles théologiques sur la Trinité échappe probablement au plus grand nombre. D'autre part, les catholiques ne demandent pas la réitération du baptême, mais se contentent d'une imposition des mains en signe de réconciliation. On ne saurait affirmer pour autant que le clergé soit tout à fait insensible aux arguments hérétiques. Le succès relatif de l'adoptianisme en Espagne à la fin du VIIIe siècle laisse planer un doute.

L'attention se porte plus volontiers sur les régions où l'installation des Barbares a été assez dense pour provoquer une anémie de la vie chrétienne et même la disparition des signes extérieurs de la présence d'une Église. Il y a de toute évidence une reconquête chrétienne dont les modalités sont de la plus haute importance pour l'histoire religieuse de l'Europe occidentale.

Grégoire de Tours raconte que trois mille guerriers francs reçurent le baptême en même temps que Clovis. Ce chiffre est pur symbole, car c'est celui des baptisés à la suite du premier discours de saint Pierre dans les *Actes des Apôtres*. Aucun baptistère d'ailleurs n'a les dimensions nécessaires à une pareille cérémonie. L'intention du récit est cependant à retenir. À la suite du roi, l'entourage adhère au christianisme, puis le peuple franc, car un guerrier se doit de partager les idéaux de son chef. Il reste que pareille entreprise prend du temps, qu'elle rencontre des résistances et qu'elle ne déracine pas pour autant toutes les pratiques païennes et toutes les croyances ancestrales. Enfin, la transformation des esprits et des mœurs n'est pas acquise avec le baptême, c'est une certitude.

La reconquête chrétienne passe par la désignation d'évêques là où ils ont disparu et par la reconstruction des bâtiments ecclésiastiques détruits ou endommagés. Le rétablissement de la hiérarchie

de l'Église et du culte chrétien relève du domaine public et des rois. Thierry Ier, successeur de Clovis sur la plus grande partie de l'Austrasie, s'y emploie. Il fait souvent appel à des clercs aquitains de ses États pour renforcer le clergé et fournir des pasteurs aux diocèses éprouvés. Nizier, originaire du Limousin, est appelé à diriger l'Église de Trèves et Gall, venu de Clermont, celle de Cologne. Un évêque portant un nom germanique est attesté à Tongres, dès 512. À Mayence, le premier évêque mérovingien, Sidoine, nom qui indique certainement un Aquitain, est nommé par Theudebert Ier, après 533. À Strasbourg, un Franc, Arbogast, appartenant à une illustre famille ayant servi les Romains et chrétienne de longue date devient évêque à la même époque. Un premier synode d'Austrasie se tient en 535, à Clermont-Ferrand, dans cette partie de l'Aquitaine qui relève de ce royaume[21]. La restauration qui a bien commencé s'amplifie. Après 560, l'influence aquitaine décline car il y a suffisamment de clercs originaires de ces régions. Spire et Worms retrouvent des évêques au début du VIIe siècle. Vers 630, quelques églises prennent pied sur la rive droite du Rhin, en pays païen, puis, après 670, entreprennent une action missionnaire qui reste modeste.

Tous ces évêques sont des bâtisseurs dont les travaux sont mentionnés par les textes ou attestés par les fouilles. Leur action ne se limite pas à la ville épiscopale. Dès le VIe siècle, ils se préoccupent de la construction de lieux de culte et d'églises baptismales dans les bourgs et les campagnes. Le diocèse de Trèves est un bon exemple. Nizier fait construire l'église de Nider-Emmel, ses successeurs Magnéric puis Modoald installent des communautés de clercs venus de la métropole à Carden sur la Moselle et à Miinstermaifeld[22]. Ces évêques forcent parfois des ascètes à assumer des fonctions pastorales et leurs lieux de retraite sont à l'origine d'églises collégiales, comme Saint-Valfroy et Saint-Goar. Cette réorganisation est achevée dans le diocèse de Trèves vers le milieu du VIIe siècle.

À cette action de reconstruction des évêchés l'aristocratie a peu participé. Elle est par contre impliquée, autant que le roi et sa famille, dans la fondation de monastères. Une telle différence d'attitude s'explique. Le rétablissement des églises épiscopales et du culte est une affaire publique, correspondant religieux d'une restauration de l'autorité. Or, la conversion de l'aristocratie a fait surgir rapidement de ses rangs des personnes désireuses de se consacrer à la vie religieuse et de se retirer du monde. C'est bien sûr un autre problème qui demande une autre solution. De nombreux récits hagiographiques crédibles apportent des témoignages indiscutables sur cette spiritualité et sur la soudaine douceur qu'elle apporte. Ces textes concernent des hommes et surtout des femmes de la plus haute aristocratie. Ainsi, la reine Radegonde, femme de Clothaire Ier quitte le palais et le monde pour le monastère de Sainte-Croix à Poitiers. Construit entre 552 et 557, c'est, semble-t-il, la première fondation royale. Par un diplôme, Sigebert Ier lui accorde sa protection et confirme la règle. Cette communauté à l'exemple de celle de Saint-Jean d'Arles paraît exempte de l'autorité de l'évêque. Ainsi s'esquisse très tôt ce lien direct entre les laïcs et le monastère, alors qu'il relève théoriquement de l'autorité de l'évêque local.

La vie monastique connaît un développement rapide à partir de 625. En Picardie, on peut identifier à la fin du VIIe siècle 18 foyers monastiques de l'époque franque et en fait assez récents[23]. Dans les diocèses de Thérouanne, de Cambrai, de Tournai et de Liège, de 625 à 730, on ne compte pas moins de 45 fondations[24]. On pourrait faire les mêmes constatations dans la vallée du Rhin. Tous ces monastères sont nés de la collaboration des rois et de l'aristocratie avec des saints fondateurs. Les Mérovingiens font preuve d'une grande générosité. Corbie, fondée vers 659 par la reine Balthilde, régente, au nom de son fils Clothaire III, reçoit en dotation foncière plusieurs fiscs qui comptent environ 20 000 hectares. En 651, un grand personnage nommé Adroaldus donne son domaine de Sitiu sur lequel est construite la grande abbaye de Saint-Bertin. Bref, aux anciennes fondations épiscopales à la périphérie des villes et aux communautés retirées du monde vivant de leur propre travail, viennent s'ajouter des monastères

largement dotés en terres, qui s'inscrivent dans le paysage et dans la société d'une façon très différente.

Fondation familiale, le monastère a des fonctions religieuses multiples qui répondent aux intérêts spirituels et parfois matériels de leurs patrons et bienfaiteurs. Il reçoit les membres de la famille : les hommes ayant vocation monastique et ceux qui se forment pour faire carrière dans l'Église, les jeunes filles qui choisissent la virginité ainsi que les veuves. La communauté est dirigée par des abbés et des abbesses pris parmi les membres de la famille. Ils ont ainsi un rôle non négligeable dans la société. Liés à une famille, les moines ont l'obligation de prier pour ses défunts, souvent ensevelis dans l'abbaye. Leur sollicitude s'étend aux vivants dont ils accompagnent les entreprises par leurs supplications. Ainsi conçu, le monastère ne quitte pas le patrimoine familial, il le fixe plutôt, car il en soustrait une part aux partages successoraux. Par rapport à une cathédrale où l'on célèbre un culte public, le monastère fait figure d'église privée, propriété d'une famille. Une telle fondation illustre la cohérence du groupe.

Certains monastères ont en plus une vocation missionnaire qu'ils soient directement en contact avec les pays païens ou qu'ils servent de base arrière. Saint Amand, un Aquitain, qui évangélise le nord de la Gaule fait appel à des moines de façon systématique. À l'exemple de Grégoire le Grand il rachète parfois des captifs, les forme avant de les envoyer en mission chez eux. Il fonde de grandes abbayes : Saint-Amand qui est doté avec des biens royaux, puis, à Gand, Saint-Bavon et Saint-Pierre au Mont Blandin. D'autres moines, originaires d'Irlande comme Colomban ou d'Angleterre comme Willibrord emploient les mêmes méthodes et parcourent le continent dans le même but. Ils savent intéresser à leurs entreprises les membres les plus éminents de l'aristocratie. Pépin le Jeune très lié à Willibrord assure sa protection et, avec sa femme Plectrude, lui fait don des biens nécessaires à la fondation d'Echternach. À la fidélité familiale traditionnelle du monastère privé s'ajoute un élan conquérant où le politique et le religieux se mêlent. Pépin, maire du Palais d'Austrasie, comprend, comme Dagobert avant lui, que la conversion au christianisme permet d'asseoir son autorité sur de nouveaux peuples qui répugnent à obéir à des chefs païens.

Le christianisme à l'époque barbare

La juxtaposition de traditions religieuses différentes et de niveaux de culture très inégaux laisse une impression d'incohérence. La diversité l'emporte, c'est certain.

La romanité s'amenuise progressivement, mais elle est toujours présente dans des pays géographiquement bien définis comme l'Espagne ou l'Italie et dans des groupes sociaux identifiables comme les familles sénatoriales de Gaule. Dans ces régions et dans ces milieux le christianisme s'exprime en continuité évidente avec l'Église latine du Bas-Empire. Au niveau le plus élevé, elle donne naissance à des œuvres caractéristiques, même si elles ne sont pas d'une grande originalité. Grégoire le Grand installe directement la culture chrétienne dans l'univers religieux de la Bible et fournit tous les repères nécessaires à la poursuite d'une vie monastique riche spirituellement[25]. À ce titre son œuvre est présente tout au long du Moyen Âge. Isidore de Séville donne de l'ensemble du savoir un résumé succinct[26]. Cette encyclopédie où l'étymologie tient souvent lieu de raisonnement est d'un usage constant au Moyen Âge. Boèce qui maîtrise parfaitement les termes et les discours philosophiques donne des traductions latines de la plus grande partie de l'œuvre logique d'Aristote[27]. Aussi différentes qu'elles soient, ces œuvres sont apparentées. Il ne s'agit pas d'écrits pionniers, comme ceux de nombreux Pères de l'Église, mais d'œuvres mûres et sûres, où la fusion du christianisme et de la culture antique est déjà acquise. Elles répondent à un besoin de mise en ordre et de simplification. À un niveau moindre ce prolongement de la culture chrétienne latine se retrouve dans l'œuvre poétique d'Avit de Vienne et de

Venance Fortunat, dans les lettres des évêques et dans l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours et dans bien d'autres écrits.

Ce christianisme pieux et savant n'est pas sans prestige aux yeux des barbares. En témoignent de façon très superficielle les écrits de théologie et de grammaire du roi Chilpéric dont fait état Grégoire de Tours. Plus profondément une sensibilité religieuse indiscutable apparaît dans de nombreuses vies de saints. En dépit du caractère hagiographique de cette littérature, on ne peut mettre en doute l'ardeur à la prière ou les vertus morales de tous ces personnages. La *Vie de sainte Radegonde* montre une reine se livrant en secret à la prière, vivant dans l'austérité et servant elle-même les pauvres et les malades. Devenue moniale, l'ascèse et les œuvres de charité accaparent son temps et ses forces[28]. Bien d'autres vies de saints personnages permettraient des constatations identiques.

Les évêques et les fidèles ne sont pas habituellement à ce niveau. La barbarie est trop présente comme le montre l'*Histoire des Francs*. Il est délicat d'en tirer un enseignement général, car une sélection de faits ne constitue pas une démonstration. Rien ne prouve qu'il y ait beaucoup plus de criminels que de saints. L'important paraît la lente christianisation des élites, puis du peuple des campagnes. Le problème ne peut être abordé qu'à travers des indices. On retient les données de l'archéologie sur la construction des chapelles dans les *villae* et les signes chrétiens qui apparaissent dans les sépultures. En sens inverse, on note toutes les injonctions des conciles et des évêques sur les superstitions. Avec des bases aussi fragiles le résultat est incertain. La chronologie échappe. En Picardie, la christianisation ne paraît pas achevée avant 800. Ailleurs, elle est peut-être plus tardive.

La condamnation des superstitions n'est pas un simple fait anecdotique. Certes, il n'y a pas de culte païen régulièrement organisé, mais permanence dans la population et parfois chez les chrétiens de pratiques douteuses. Le canon 23 du concile de Tours en 567 est le texte le plus explicite. Il interdit les célébrations du 1er janvier qui rappellent trop la fête païenne. Il s'en prend aux repas funèbres du 22 février, ainsi qu'au culte des arbres, des fontaines, des lacs et des rochers. Bien des pratiques demeurent longuement comme le montre l'*Indiculus supertitionis* publié en 743, en appendice au capitulaire d'Estinnes[29]. Les nombreux objets funéraires où les symboles chrétiens et païens sont juxtaposés posent de délicats problèmes d'interprétation[30]. Le baptême apporte un nouveau conformisme religieux qui peut se combiner avec les rites, les habitudes, les façons de sentir et de penser antécédentes. On ne change pas facilement de pratiques quotidiennes et de sensibilité. Une même pulsion religieuse solide et sommaire s'exprime par des gestes et des formules où se mêlent le paganisme et le christianisme. La religion populaire porte tout au long du Moyen Âge la marque de cet antécédent.

1 Eusèbe de Césarée, De *vita Constantini imperatoris.* P.G., 20, c. 910-1231.

2 Saint Patrick, *Confession et Lettre à Coroticus,* éd. R.P.C. Hanson, Paris, 1978, p. 71.

3 R. Fossier, *La terre et les hommes en Picardie*, Paris-Louvain, 1968, t. 1, p. 167.

4 Saint Jérôme, *Ad Geruchiam, Lettres,* t. VII, éd. J. Labourt, Paris, 1961, p. 92.

5 L. Musset dresse une carte où apparaissent ces îlots romains en pays germaniques, *cf*. L. Musset, *Les invasions : les vagues germaniques,* Paris, 1965, p. 175.

6 Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais,* trad. Ph. Delaveau, Paris, 1995, p. 95. C'est le sens des propos quelque peu énigmatiques du livre I, chapitre XXII.

7 E. Ewig, « Les missions dans les pays rhénans », *La christianisation dans les pays entre Loire et Rhin,* Paris, 1993, p. 37-44.

8 N. Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle,* Paris, 1980.

9 K. Schäferdick, « L'arianisme germanique et ses conséquences », *Clovis, Histoire et mémoire,* sous la dir. de M. Rouche, Paris, 1997, t. 1, p. 185-196.

10 Victor de Vita. *Historia persecutionis vandalicae,* éd. C. Halm, M.G.H., AA, t. III, 1.

11 C. Carozzi, « Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire », *Clovis, Histoire et mémoire,* sous la dir. de M. Rouche, Paris,

1997, t. II, p. 29-43.

12 Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, XXIX-XXXII, trad. franç. R. Latouche, Paris, 1996, p. 117-122. Grégoire de Tours est né en 538 ou en 539, il est évêque en 573. Ce n'est pas un contemporain de Clovis, qui est mort en 511.

13 F. Monfrin, « La conversion du roi et des siens », *Clovis. Histoire et mémoire*, sous la dir. de M. Rouche, Paris, 1997, t. 1, p. 289-320.

14 *Aviti Opera*, éd. R. Peiper, M.G.H. *Autores antiquissimi*, t. VI, 2, 2e éd., Berlin, 1961, p. 75.

15 W.M. Daly, « Clovis : How Barbarie, How Pagan ? », *Speculum*, vol. 69, 1994, p. 619-664. L'auteur discute, en notes, les traductions et les interprétations.

16 Il s'agit de la lettre 2. *Epistulae Austrasiacae*, éd. H. M. Rochais, Turnhout, 1957, p. 407-411.

17 O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, 1989, p. 255.

18 *Cf*. l'ensemble des textes originaux réunis dans J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine*, Paris, 1979.

19 M. Heinzelmann, « L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'à la fin du VIIe siècle », *La christianisation des pays entre Loire et Rhin*, Paris, 1993, p. 75-90.

20 P. Riché, *Les Carolingiens*, Paris, 1983, p. 25 *sq*.

21 E. Ewig, « Les missions dans les pays rhénans », *La christianisation des pays entre Loire et Rhin*, Paris, 1993, p. 37-44.

22 Sur l'épiscopat de Nizier, *cf*. N. Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris, 1980, p. 172 *sq*.

23 R. Fossier, *La terre et les hommes en Picardie*, Paris-Louvain, 1968, t. 1, p. 168-169. L'auteur en donne la liste et la situation géographique.

24 E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 1, Bruxelles, 1940, p. 115 *sq*. L'auteur donne la liste de ces monastères, étudie la vie des fondateurs et s'intéresse aux donateurs.

25 Né à Rome vers l'an 540 dans une famille sénatoriale, Grégoire entreprend une carrière administrative. Il est préfet de Rome de 572 à 573. Il se fait moine et, en 579, il est envoyé en ambassade à Constantinople par le pape Pelage II. En 590, il est élu pape, premier moine à accéder à cette charge. Il meurt en 604.

26 Issu d'une famille romaine, il succède à son frère, vers 600, à la tête de l'évêché de Séville. Il meurt en 636.

27 Boèce fait une brillante carrière puisqu'il est consul et *magister officiorum* en 510. Compromis dans une affaire obscure, il est exécuté en 524 sur l'ordre du roi Théodoric.

28 R. Favreau (sous la dir.), *La vie de sainte Radegonde par Fortunat*, Paris, 1995.

29 M.G.H., *Capitularia regum Francorum*, éd. Boretius, t. 1, p. 26.

30 E. Salin, *La civilisation mérovingienne*, t. 4, Paris, 1959.

Chapitre 2

L'expérience insulaire

La conversion au christianisme des populations celtes de l'Irlande, puis celle des royaumes anglo-saxons ouvrent un autre monde à l'Église latine. L'Irlande n'a jamais été romanisée. C'est un pays sans ville, différent en tout ou presque. De même, l'armée romaine a abandonné la Bretagne en 407 et ses habitants, refoulés par les envahisseurs se sont réfugiés dans les régions de l'ouest ou ont fui sur le continent. Il n'y a pas de tradition romaine chez les Anglo-Saxons. Pour convertir ces peuples, l'Église doit apporter en même temps l'Évangile et la part de latinité qui lui sert maintenant de véhicule.

Or, la christianisation est couronnée de succès. L'Irlande et l'Angleterre deviennent rapidement des pays de foi, capables de donner de nombreux missionnaires. Des moines quittent les îles pour évangéliser le continent, aussi bien la Gaule que la Germanie. Ils apportent avec eux des usages particuliers et une culture propre, développés pendant le temps où ces chrétiens ont eu peu ou pas de contact avec le reste de l'Église. Or, ces pratiques, élaborées pour répondre aux besoins de sociétés très différentes du monde romain, ne sont pas sans attrait pour les Barbares du continent. Certaines ont été adoptées par l'Église universelle d'autres non. À ce titre, l'expérience insulaire compte, très souvent à travers ce relais capital qu'est la culture et la discipline cléricale de l'époque carolingienne.

L'évangélisation de l'Irlande

Faute de document, la légende fait souvent office d'histoire, car les seuls textes connus sont hagiographiques et très postérieurs aux événements. Quelques faits cependant sont bien assurés. Dans sa *Chronique*, pour l'année 431, Prosper d'Aquitaine écrit que le pape Célestin Ier a envoyé Palladius « vers les Irlandais qui croyaient déjà au Christ »[1]. Il y avait donc des chrétiens en Irlande, mais on ne sait en quel nombre. Le pays a reçu des missionnaires venus de Bretagne ou de Gaule ou de plus loin encore, on ne sait. Les seuls éléments d'appréciation sont fournis par le matériel trouvé dans les fouilles qui permet de reconstituer des rapports commerciaux. De ces missions il ne subsiste que des noms. Il n'en va pas de même pour celle de saint Patrick. Ses écrits, la *Confession* et la *Lettre à Coroticus* fournissent quelques renseignements, trop imprécis il est vrai[2]. Ce que l'on peut glaner à son propos dans les vies postérieures est pour le moins suspect et souvent sans fondement.

Patrick est breton. Capturé à l'âge de 16 ans par des pirates irlandais, il demeure six ans en Irlande avant de s'enfuir et de retourner chez les siens. Devenu chrétien fervent pendant sa captivité, il entend retourner dans cette île pour l'évangéliser. On peut déduire de différents passages de ses œuvres qu'il a reçu une formation ecclésiastique en Bretagne et qu'il y a été consacré évêque. Sa mission, conforme à celles qui viennent du monde romain, a pour but d'installer des églises organisées autour d'une hiérarchie épiscopale.

La chronologie de la mission de Patrick est incertaine. Son départ est probablement postérieur à 432, date traditionnelle qui paraît trop précoce. Il meurt vers 460. Ses lettres ne disent rien sur ses

pérégrinations, ses résidences et sur son action. Le culte dont il est l'objet à Armagh indique un lieu important pour ses entreprises. Les difficultés n'ont pas manqué. Il a subi des persécutions et reçu des menaces de mort. Par contre, il fait état de milliers de baptisés, ce qui est tout à fait plausible, car l'Irlande paraît se convertir très rapidement. Il affirme également que des fils et des filles de « petits rois » sont devenus des moines et des vierges du Christ[3]. C'est dire que le monachisme irlandais commence avec Patrick lui-même. C'est à l'évidence un point capital.

Les missionnaires se sont pliés aux réalités irlandaises, ce qui engage à des adaptations importantes, évidentes dès que les faits sont moins mal connus. Leur chronologie est incertaine et peut-être même impossible à établir. On devine qu'elles tiennent aux particularités des structures sociales et politiques. En Irlande, il n'y a ni ville, au sens urbanistique et juridique du terme, ni bourgade. La population est dispersée dans des exploitations rurales, encloses dans des palissades de bois et des murs de pierres sèches, ou installée dans un îlot sur un lac ou au sommet d'une colline. Le nombre d'enceintes croît avec l'importance de l'occupant. Ces habitats assez rudimentaires sont circulaires et n'ont pas habituellement plus de 30 mètres de diamètre.

La société irlandaise repose sur une conception très large de la famille. La population est divisée en clans qui réunissent des parents. Chacun d'eux est dirigé par un chef qui est un « petit roi ». Les règles de succession sont complexes et provoquent des conflits. Les terres sont indivises entre tous les membres de la tribu et le roi lui-même n'a pas le droit de les aliéner. Ces chefs locaux sont très nombreux en Irlande et dépendent par des liens difficiles à préciser de rois plus puissants. On identifie plusieurs royaumes, le plus important est celui d'Ulster où deux familles descendant d'un même chef et portant le même nom prétendent au pouvoir suprême.

L'Irlande connaît un alphabet, l'oghamique, qui peut servir à graver de brèves inscriptions sur une pierre, mais qui est impropre à tout autre usage[4]. Dès lors, les lois, les coutumes, les poésies, les recettes médicales sont transmises oralement dans une caste de druides qui détient le savoir traditionnel. Ces quelques éléments, rapidement évoqués suffisent à faire de l'Irlande un monde à part, sans ville ni agglomération, sans société politique autre que le clan familial, sans écriture.

Lorsque les sources historiques et archéologiques permettent de se faire une idée de la christianisation de l'Irlande, on découvre une église sans organisation territoriale. Elle s'est adaptée à la structure tribale de la société et s'articule pour cette raison autour de monastères. Au niveau le plus modeste, ils ne diffèrent pas des habitats traditionnels avec une ou plusieurs enceintes, enfermant quelques constructions circulaires ou rectangulaires. L'une d'elles est un oratoire[5]. Les moines vivent de l'exploitation de terres qui sont propriétés du clan familial. Le chef local qui a favorisé cette fondation, en assure la protection, en réserve l'accès aux siens et en attend tous les services religieux. Des abbés, issus de ces familles, se succèdent l'un à l'autre, à la manière des « petits rois ». Le monastère est une partie de l'espace humain du clan familial. Toute l'Église d'Irlande est ainsi et on ne voit pas comment il pourrait en être autrement.

Il convient de compléter cette image classique. Certains monastères ont plus d'envergure et rassemblent des moines en plus grand nombre. Ce succès tient parfois à la protection des rois les plus importants ou à d'autres raisons bien difficiles à préciser. Au moment où la documentation permet de les connaître, ils remplissent déjà des fonctions complexes. Ce sont des centres d'enseignement et de formation, car il n'y a pas d'autres lieux en Irlande où l'on puisse apprendre le latin et acquérir une culture cléricale. On y situe également des ateliers de copistes, d'enlumineurs et d'orfèvres. D'autres activités s'y installent, car ce sont des lieux comparables à la résidence des rois. Pour l'histoire de l'Église, le fait le plus caractéristique est que les évêques résident dans ces monastères. Ils n'y sont pas abbés et n'y exercent aucune autorité. Leurs pouvoirs se réduisent à leurs fonctions sacramentaires et liturgiques. La

compétence d'un évêque n'est pas définie par un territoire, mais par l'ensemble des clans et des tribus qui le reconnaissent. Il pourvoit aux besoins sacramentaires de cette population. Il n'y a pas de diocèse avec des limites géographiques. C'est une autre organisation.

Les plus grands monastères datent du milieu du VIe siècle : d'abord Clonard et Clonmacnoise, puis quelques années plus tard Clonfert et Bangor. Les entreprises les plus fécondes sont dues à l'abbé Colomba qui est membre de la famille Cenel Conaill, liée aux rois de l'Ulster, les plus importants de l'Irlande. Il fonde Derry, en 546, et Durrow, puis il part vers l'Écosse et construit sur une île côtière le monastère de Iona, en 563. À partir de là, il évangélise le royaume de Dalriada, prolongement de l'Irlande dans l'île voisine, et les Pictes, en installant des communautés monastiques. Du point de vue religieux, Iona se trouve à la tête d'un vaste territoire qui va jusqu'aux îles Orcades et Shetland et au Fith of Forth au sud. Cet ensemble est désigné par le terme de *paruchia,* sans cesser pour autant d'être sous la direction d'un monastère familial. Les abbés de Iona sont toujours issus de la même famille. À partir de cette région, les moines irlandais sont à pied d'œuvre pour évangéliser l'Angleterre, en y installant des églises monastiques selon les usages de l'Irlande.

La conversion de l'Angleterre

La Bretagne antique, l'Angleterre d'aujourd'hui, a été une province romaine importante puisqu'un Auguste y a résidé au temps de la Tétrarchie. Elle a connu la vie urbaine, les échanges monétaires et la christianisation. Les légions quittent l'île en 407 et les Bretons romanisés s'administrent eux-mêmes. Les signes de déclin apparaissent vite et dès 430-440, il y a des indices de pillages, d'incendies et de destructions. Le recul de la civilisation est bien antérieur à l'installation des envahisseurs, vers 500. Ces derniers refoulent les Bretons vers le Pays de Galles et la Cornouaille. Au début du VIe siècle, l'Angleterre est un pays païen, peuplé de Germains, où la romanité a disparu. La ville de Londres n'apparaît plus dans les textes pendant plus d'un siècle.

L'Angleterre est divisée traditionnellement en sept royaumes, mais ce chiffre n'est pas au-dessus de toute discussion[6]. Trois dominent : Le Wessex ou royaume des Saxons occidentaux, au sud, le long de la côte de la Manche et face à la Cornouaille, le royaume de Mercie, au centre de l'Angleterre, au contact du Pays de Galles, la Northumbrie sur la côte est, de la Humber jusqu'à l'Écosse d'aujourd'hui. Quatre royaumes sont moins puissants : le Kent, à l'extrême sud-est de l'Angleterre, au sud de l'estuaire de la Tamise, l'East Anglie, sur la côte est, au sud de la Humber, l'Essex, situé entre l'East Anglie et le Kent, le Sussex, sur la côte de la Manche. Ces différents peuples parlent une langue identique avec quelques particularités dialectales. Le mobilier des tombes partout identique montre qu'il s'agit de Germains.

La christianisation est entreprise par le nord et par le sud, à peu d'années d'intervalle. Une mission est envoyée de Rome par Grégoire le Grand. Le pape fait choix pour la diriger d'un moine de son propre monastère : Augustin. Il lui adjoint un groupe qui pourrait avoir 40 personnes. En traversant la Gaule, ils recrutent quelques prêtres francs pour servir d'interprètes. Vers Pâques 597, la mission débarque dans le Kent, dans l'île de Thanet. Augustin et ses moines vont au devant du roi Ethelbert, en procession, en chantant des litanies, précédés de deux moines qui portent une croix d'argent et une image du Sauveur. Ethelbert les autorise à demeurer dans le royaume, à s'installer à Canterbury et à prêcher. Il se fait baptiser pour Noël, en 597[7].

Ce récit, très anecdotique, est riche d'enseignement. La mission est romaine, non sans raison. Pour les Bretons, les Anglo-Saxons sont des ennemis et ils se refusent à tout contact avec eux, même lorsqu'ils sont

sollicités par Augustin. Une christianisation à partir d'envoyés francs serait politiquement suspecte, alors même que la reine, une arrière-petite-fille de Clovis, est chrétienne et qu'elle a un évêque franc pour chapelain.

La mission d'Augustin ressemble beaucoup à une ambassade envoyée par le pape. Les moines s'installent dans une petite église construite aux temps des Romains dans laquelle la reine venait prier, ce qui lui attribue comme un patronage. La conversion du roi est pour une part son oeuvre, conformément à un schéma bien connu. Après ce succès, si l'on en croit Bède, Augustin effectue un voyage sur le continent pour recevoir la consécration épiscopale à Arles[8]. Il devient ainsi évêque des Anglo-Saxons et son ambassade se transforme en mission au sens exact du terme.

À partir du Kent, la christianisation gagne d'autres royaumes. Ethelbert accorde son parrainage à l'envoi d'un évêque auprès de son neveu le roi d'Essex Sabert. En 625, une fille d'Ethelbert épouse Edwin, roi de Northumbrie. Un évêque accompagne cette princesse et baptise le roi deux ans après. Une telle christianisation reste précaire. Dans le Kent, à la mort du roi, il y a une brève réaction païenne, jusqu'au moment où son fils et successeur se convertit à son tour. En Essex, après la mort de Sabert, l'évêque est banni. En Northumbrie, l'assassinat d'Edwin, en 633, provoque une courte réaction païenne. En un tiers de siècle, les résultats sont modestes. Seul le Kent représente une base assez sûre pour les missionnaires.

Or, au cours de cette quatrième décennie du VIIe siècle, les Irlandais entreprennent également la christianisation de l'Angleterre à partir du nord. Oswald, roi de Northumbrie, qui avait reçu le baptême lors d'un exil en Irlande, demanda au monastère de Iona l'envoi d'une mission. Il installa, en 635, l'évêque Aidan et ses moines sur un îlot à proximité immédiate de la côte. Lindisfarne, monastère et siège épiscopal, est le point de départ de la christianisation. Elle consiste, comme en Irlande, à installer des monastères. Lorsqu'il s'agit d'un royaume voisin, la mission est conduite par un évêque. Cette pratique assure l'autonomie de la nouvelle Église et élimine les soupçons politiques. Peu après le milieu du VIIe siècle, la conversion du roi de Mercie s'accompagne de l'installation d'un évêque pour le peuple de ce royaume. À la même date, l'évangélisation de l'Essex est reprise et un évêque des Saxons est consacré à Lindisfarne[9]. Ces missions monastiques venues de Northumbrie sont un succès. Elles aboutissent à l'installation de moines évêques, irlandais d'abord puis indigènes, dont l'autorité s'étend à un peuple. C'est la reproduction des structures ecclésiastiques irlandaises.

Les missionnaires venus de Rome et les moines insulaires divergeaient sur de nombreux points. L'un d'eux revêtait une indiscutable gravité : ils ne fixaient pas la date de Pâques en se basant sur les mêmes calculs. Or, l'imbrication des populations évangélisées par les uns et par les autres pouvait engendrer la confusion. La situation était parfois burlesque. En Northumbrie, alors que la reine, élevée dans le Kent, fêtait les Rameaux en suivant l'usage continental, le même jour le roi Oswy, selon les coutumes irlandaises, célébrait déjà Pâques. Les Irlandais, bien qu'attachés à leur tradition, n'entendaient pas se séparer de l'ensemble de l'Église. Après bien des discussions savantes et des polémiques, au synode de Whitby, en 664, le roi Oswy tranche en faveur du calendrier romain. Cette décision est décisive, même si elle n'est pas acceptée par tous sur le champ. Les derniers monastères irlandais s'y rallient au début du VIIIe siècle.

Cette solution éliminait l'obstacle essentiel au rapprochement sinon à la fusion des traditions continentales et insulaires. L'archevêque Théodore, envoyé par Rome à la demande du roi de Northumbrie et du roi de Kent, car une épidémie de peste avait décimé le clergé, s'efforce d'y parvenir,

en accord avec les évêques. En 673, un synode tenu à Hertford définissait un certain nombre de principes[10]. Le premier article donnait la règle pour fixer la date de Pâques. Le second enjoignait à chaque évêque de se contenter du gouvernement du peuple qui lui était confié. Les autres traitaient des moines, du clergé et des mariages. C'était un début d'organisation commune. Le préambule mettait en évidence les difficultés propres aux églises insulaires. Sur les douze évêchés, dix concernent des peuples avec ce que cette notion comporte d'extensible et de géographiquement variable. Seuls les deux évêchés fondés par la mission romaine d'Augustin apparaissent comme définis territorialement. Des structures différentes coexistent. De même, tous les évêques, même ceux issus de la mission romaine, sont des moines qui, à la manière irlandaise, n'ont pas d'autre lieu de résidence qu'un monastère. L'église de l'abbaye joue le rôle de cathédrale et les moines constituent le chapitre. Ainsi en va-t-il, à Cantorbery, au Moyen Âge.

La piété insulaire

La conversion de l'Irlande paraît acquise très rapidement, celle de l'Angleterre prend un peu plus de temps, mais rencontre en fin de compte peu d'opposition[11]. Confronté aux forces et aux faiblesses de sociétés qui ont peu de points communs avec les civilisations méditerranéennes, le christianisme s'adapte autant que faire se peut, ce qui ne va pas sans nombre d'initiatives originales. Au niveau le plus élémentaire, le baptême s'accommode d'un comportement à peine rectifié, ce qui n'a rien de très surprenant. Le clergé s'efforce d'y porter remède en conjuguant rudesse et mansuétude. L'invention de la pénitence tarifée est une initiative pastorale décisive aussi bien pour les fidèles que pour le clergé. La foi chrétienne s'exprime également par un ascétisme abrupt, accompagné d'un élan missionnaire, ce qui transforme fondamentalement la vocation monastique.

Le baptême apportait la rémission des péchés, encore fallait-il, pour parvenir au salut, que le fidèle s'en garde par la suite tout au long de sa vie. Aussi le problème d'un second pardon se pose-t-il très tôt. L'Église antique s'en tient à une discipline difficile à mettre en pratique, appelée assez improprement pénitence publique. Un baptisé qui a quelque lourde faute à se reprocher peut demander à l'évêque de l'admettre parmi les pénitents. Alors, au début du carême, au cours d'une cérémonie, il recevait en présence de toute la communauté chrétienne, l'habit signe de cet état. La pénitence est un genre de vie propre à l'expiation des péchés. Il n'y a aucune confession publique des fautes et même l'aveu devant l'évêque est incertain. À l'issue d'une période de jeûne et de prières, le pénitent est réconcilié par l'imposition des mains. Cependant, un certain nombre d'incapacités demeurent et font de lui un homme qui a renoncé au monde. Il ne peut plus exercer de charge publique, ni faire de commerce, ni ester en justice. Il doit s'abstenir des joies du mariage. Bref, la pénitence n'est pas à la portée de n'importe qui. Les conciles et les évêques en interdisaient l'accès à certaines catégories de fidèles pour ne pas leur imposer des obligations impossibles à tenir. Ne s'y engagent que des personnes âgées à qui la réconciliation est souvent accordée sur le lit de mort. Cette façon de faire se comprend d'autant mieux qu'il est impossible d'obtenir une deuxième fois ce pardon. Dans ce système enfin, les clercs ne pouvaient être admis ni à la pénitence ni à la réconciliation.

Cette discipline antique n'avait jamais été pratiquée dans les îles où, pour répondre aux mêmes besoins, s'élabore un autre système : la pénitence tarifée. Elle est attestée assez tôt, sans qu'on puisse en fixer les débuts. Le *Pénitentiel de Finnian*, le plus ancien conservé, date de la deuxième moitié du VIe siècle[12]. Deux abbés répondant à ce nom pourraient en être les auteurs, sans que l'on puisse les départager. Cette pratique pourrait avoir la vie monastique pour origine, car les *Règles* prévoient la

punition des divers manquements. Il suffit que la distinction entre un péché et une infraction soit faiblement perçue pour que le système puisse s'étendre à toutes les fautes morales. De même la composition légale qui est le ressort essentiel de la justice barbare a pu servir de modèle, car il s'agit dans un cas comme dans l'autre de compenser des torts ou des dommages.

Dans la pénitence tarifée, la réconciliation ou l'absolution - car le terme apparaît - peut être demandée après chaque faute, à un simple prêtre. La démarche peut être renouvelée autant que de besoin. C'est une affaire privée qui ne reçoit aucune publicité et qui ne donne lieu à aucune cérémonie. Pour obtenir le pardon, un pécheur doit faire des actes compensatoires qui sont habituellement des jours ou des années de jeûne, quelquefois des prières, plus rarement un don d'argent. Une fois accomplies ces pénitences, il doit se présenter de nouveau devant le prêtre qui prononce alors les prières de réconciliation. Le pardon n'entraîne aucune incapacité civile.

La pénitence est tarifée, c'est-à-dire que la compensation est plus ou moins lourde suivant la gravité de la faute. Les prêtres qui ne doivent pas indiquer au hasard le montant approprié utilisent des livrets qui portent le nom de *Pénitentiels*[13]. Ils ont une utilité pratique, car ils définissent le péché et fixent la pénitence à accomplir. Ainsi, le *Pénitentiel* de Finnian propose : « Si un clerc frappe son frère ou un proche et a fait couler le sang, c'est comme s'il avait tué, mais la pénitence n'est pas la même. Il jeûnera au pain, à l'eau et au sel pendant un an entier et n'exercera pas son ministère. Il priera, avec larmes et gémissements, pour obtenir son pardon de Dieu...[14]. » La faute est identifiée et le remède aussi. Le texte n'a rien d'officiel, c'est une littérature privée d'origine incertaine, plus ou moins sévère selon les auteurs. Certains recueils ont été mis sous le patronage de saints, sans preuve.

Le recours à la pénitence tarifée suppose que le pécheur indique très clairement la nature de la faute commise. S' il n'est pas capable de la définir, le prêtre peut l'interroger. Sans cet aveu il est impossible d'évaluer la compensation. Il n'a cependant aucune efficacité pour le pardon, seuls les actes compensatoires comptent. De ce point de vue la pénitence tarifée est très différente de celle qui s'impose dans l'Église à partir du XIIe siècle. L'aveu est alors signe de regret et de contrition. C'est cette disposition d'esprit que ratifie alors l'absolution.

La pénitence tarifée se répand partout où les Irlandais, puis les Anglo-Saxons sont présents. On rédige également des *Pénitentiels* en Angleterre. Celui qui est placé sous le patronage de Bède se recommande par sa mise en ordre d'une rigoureuse logique et par une sévérité équilibrée. Aussi sert-il de modèle et de source. Si on le tient pour authentique et aucun argument n'est décisif contre cette attribution, on peut en conclure que les milieux anglo-saxons les plus savants et les plus favorables aux usages romains ont eux aussi adopté cette discipline pénitentielle.

L'adoption de la pénitence tarifée fait date dans l'histoire de l'Église. Elle n'encourage pas le laxisme, les peines sont extrêmement sévères, mais, au contraire, entretient l'effort pour combattre les vices au jour le jour. Elle fait entrevoir aux laïcs comme aux clercs la possibilité de vivre de nouveau en chrétien, une fois le pardon obtenu, sans attendre une réconciliation tardive et lointaine. L'enjeu est de faire de la vie dans le monde un combat permanent pour la rectitude et la morale. Une suite d'actions compte plus qu'un genre de vie. C'est déjà une autre perception de l'idéal humain. Dans une société encore barbare ce mélange de miséricorde et d'exigences abruptes incite à se corriger. Une telle possibilité de rachat est bien accueillie, par les laïcs principalement[15].

Les traditions insulaires marquent également l'ascétisme monastique dont la rigueur pourrait faire croire à quelques résurgences de traditions orientales que l'on ne peut d'ailleurs exclure tout à fait. La transposition dans le christianisme des idéaux et passions antérieures paraît néanmoins plus probable. Le

héros nouveau est le saint qui transpose et monopolise tous les actes glorieux et symboliques précédents. Les moines jeûnent complètement deux jours par semaine. La volonté d'ascèse est certaine. La privation de nourriture est aussi un moyen d'intervention spirituelle dans le cours des événements. Confronté à la maladie d'un frère, Colomban les fait jeûner tous alors qu'ils sont déjà au bord de la famine[16]. Il faut obtenir un miracle. La pratique est à rapprocher de l'usage du jeûne comme moyen de pression dans la société celte. Les saints réalisent des exploits qu'il s'agisse d'affronter les bêtes féroces, les éléments déchaînés ou les privations de toute sorte. L'énumération des pratiques serait longue : immersion dans l'eau froide, multiplication des génuflexions ou longue station debout les bras en croix. Il s'agit manifestement d'aller au-delà des capacités du corps en usant au besoin de violence. La *Regula coenobialis* de saint Colomban le confirme puisqu'elle prévoit de corriger les manquements à la règle à coups de bâton[17].

Dans ce contexte, la quête de sainteté n'est pas un parcours spirituel de tout repos. L'*otium* latin est bien loin. Il est difficile d'en juger exactement, car les hagiographes, en héritiers de la tradition épique, prennent pour modèle les personnalités les plus fortes. La *Vie de saint Colomba*, écrite près d'un siècle après sa mort, par Adamnan, un de ses successeurs à la tête de Iona, fait entrer dans cet univers héroïque et mystique. Apparenté aux rois, Colomba a la force des aristocrates et leur héroïsme. Il fonde les monastères de Derry et de Durrow. Sa querelle avec l'abbé de Moville et son refus de l'arbitrage royal serait à l'origine d'une guerre. Ce récit épique et probablement légendaire, explique que Colomba quitte l'Irlande, en pénitence, pour fonder Iona, sur un îlot à proximité du rivage d'Écosse. Sa vie est une suite de pérégrinations incessantes pour évangéliser, de mortifications exceptionnelles et d'expériences mystiques, puisque ses moines l'ont surpris en extase. Colomba était aussi un moine de grande culture capable d'écrire des hymnes et une épopée sacrée. Tous ne sont pas à ce niveau, mais l'idéal est bien défini.

Cet exemple met en évidence une des caractéristiques du monachisme irlandais : le départ volontaire pour des pays lointains. Ces voyageurs prêchent, prennent contact avec les rois et l'aristocratie, fondent des monastères qui sont autant de centres de vie religieuse intense. Ils sont nombreux et le plus connu est saint Colomban. Après avoir quitté Bangor, il traverse la Neustrie pour s'installer en Bourgogne où il bâtit le grand monastère de Luxeuil[18]. Diverses péripéties le conduisent en Germanie, puis en Italie où il fonde Bobbio. Pour important qu'il soit, l'esprit missionnaire n'est pas l'explication la plus fondamentale de ces départs. Il s'agit beaucoup plus de choisir un exil volontaire pour Dieu, loin de sa patrie et des siens, à la manière d'Abraham. Cette vocation mélange la mortification, l'exaltation religieuse et la mise en péril de sa propre vie. Le moine parti ainsi à l'aventure n'a peur de rien et sa liberté de langage est entière. Il dérange, mais il peut convaincre.

La culture insulaire

Il y a dans l'évangélisation de l'Irlande et de l'Angleterre un point commun. Le christianisme s'adresse à des populations étrangères à la romanité autant pour l'organisation sociale que pour les principes culturels. Il ne s'agit pas pour autant de peuples sans passé ni tradition. Les Celtes ont leurs dieux et les Germains aussi. Ils ont, les uns et les autres, leur vie sociale, leur système de gouvernement, leurs lois, leurs récits épiques et leurs rites, même si la connaissance précise de ces éléments fait souvent défaut. Ils reçoivent les uns et les autres un christianisme déjà élaboré et formulé dans le cadre de la culture romaine antique. Bref, à l'apport proprement religieux s'ajoutent d'autres éléments extérieurs à leur civilisation. Ce qui revient à introduire un problème supplémentaire qui incite, pour des raisons de clarté, à distinguer la

vie artistique et la culture savante.

La rencontre du christianisme avec les cultures cette et germanique donne naissance à une expression artistique originale affranchie de tout classicisme. Les œuvres trahissent un horizon culturel complètement différent du monde romain. Les techniques étaient connues à l'époque païenne en Irlande même et les décors relèvent des traditions autochtones. Ils sont apparentés aux œuvres gauloises antérieures à la colonisation romaine.

Longtemps le travail des surfaces l'emporte sur le façonnage d'une masse. La sculpture qui n'est pas inconnue creuse des sillons expressifs plus qu'elle ne dégage des formes autonomes. Le christianisme y introduit la croix qui est d'abord gravée sur la pierre brute ou sculptée en léger relief. Des motifs décoratifs linéaires avec cercles, spirales ou rinceaux viennent compléter la composition. Le répertoire comporte des croix grecques inscrites dans un cercle et des croix latines très effilées. Vers la fin du VIIe siècle, de grandes stèles polies de deux mètres et plus apparaissent plus finement travaillées. Progressivement la croix impose sa forme en éliminant les parties inutiles, et constitue à elle seule toute la sculpture. Placée dans un monastère à des endroits bien déterminés, elle est du VIe au IXe siècle une exclusivité de l'Irlande, de l'Angleterre et de l'Écosse. Ces croix sont comme ciselées, les faces comme le côté, et aucun espace n'est privé d'ornements. Les extrémités s'achèvent en spirales compliquées, les montants sont décorés d'entrelacs ou de rubans tressés et rehaussés de cabochons. Des personnages très stylisés apparaissent. L'influence de l'orfèvrerie est sensible.

Le travail du métal était à l'honneur aussi bien chez les Celtes que chez les Germains. Certains motifs des orfèvres irlandais ont été repris aux artisans saxons et traités avec la plus grande dextérité. Les rois et l'aristocratie font réaliser des bijoux très décorés comme des broches annulaires. Le culte chrétien a besoin de vases sacrés, de patènes, de chasses pour les reliques de saints et de bien d'autres objets comme des croix. Les rares pièces qui subsistent montrent un réel raffinement. Le calice d'Ardagh est une large coupe d'argent battu montée sur un pied très évasé. Deux poignées de même métal fixées sur le flanc prennent appui sur un bord renforcé par un bourrelet de cuivre. Une bande ornementale décore la partie haute. C'est une suite de panneaux de filigranes d'or, tous différents, séparés par des cabochons d'émaux multicolores. Les anses et deux médaillons portent un décor de même nature. Le nœud du pied est rehaussé également de filigranes d'or. L'ensemble qui marie la simplicité du volume global, le raffinement des frises de fils d'or et la couleur de l'émail témoigne d'un goût très sûr et d'une technique parfaite[19].

L'Irlande païenne connaissait à peine l'écriture et pas le livre. Sa copie et sa décoration sont directement liées à la christianisation. Les exemplaires modèles viennent du continent qui connaît le *codex* illustré, y compris chez les chrétiens. Dans ces conditions l'identification de traits signalant des emprunts byzantins ou même occidentaux ne peut être tenue pour une anomalie. Là où le décor du manuscrit rencontre les traditions propres aux Celtes d'abord, puis aux Anglo-Saxons, une esthétique particulière s'y manifeste[20].

Cette illustration s'attache presque exclusivement à des manuscrits des Évangiles pour en faire des œuvres de luxe et de prestige[21]. Les thèmes sont déjà définis par la tradition antique. Ainsi, le portrait de chaque évangéliste ou sa représentation par son symbole, ou encore les deux figurations en même temps, s'imposent au début de chaque texte. Or, la figuration humaine dans la tradition insulaire païenne est peu significative, et les artistes ont peu de modèles indigènes. L'homme figurant Matthieu dans le *Livre de Durrow* a la simplicité d'un bloc de pierre orné de carrés de couleurs, ce qui renvoie à des œuvres insulaires, alors que les quatre Évangélistes du *Livre de Lindisfarne* sont des variations sur des modèles continentaux. Dans le *Livre de Kells*, ces mêmes portraits répondent encore à des critères différents. En sens inverse, au folio suivant des mêmes manuscrits, les ornements forment une page tapis qui entretient

des rapports évidents avec toute la tradition irlandaise. On y retrouve les motifs connus tels que : cercles, spirales, vrilles, rubans croisés, nœuds et grecques qui font le décor ciselé des œuvres en métal. Dans les folios suivants de grandes lettres ornées qui occupent une grande partie de la page sont traitées de la même manière. De nombreux animaux stylisés s'étirent d'un bout à l'autre de la composition et il en va de même pour certaines figurations humaines. Le sens de la ligne et de la couleur l'emporte, refusant toute expression des volumes et tout réalisme. Les antécédents sont locaux et des œuvres analogues sont à chercher dans l'art de la steppe. Ces réalisations sont d'une grande originalité si l'on veut bien considérer que le manuscrit est une importation récente et que les artistes ont usé de leur propre répertoire pour exprimer des réalités chrétiennes.

Lorsqu' il s'agit des doctrines, les moines, en Irlande et encore plus en Angleterre, paraissent formés aux disciplines romaines et prolonger les traditions savantes sans les infléchir. À vrai dire, la situation n'est pas identique dans l'un et l'autre cas. Le premier essor de l'Église en Irlande s'accomplit pendant que l'île est sans rapport suivi avec un continent où se mettent en place des royaumes barbares. C'est assez pour que sur les bases reçues, se greffent quelques particularismes, déjà acquis lorsque la documentation permet d'en prendre connaissance. En Angleterre par contre une influence romaine est permanente, tant à cause de la mission initiale d'Augustin que de l'envoi de l'archevêque Théodore et de ses compagnons. La fusion des traditions donne naissance à un seul modèle culturel.

En Irlande, le savoir était oral et transmis par une caste de sages gardiens des traditions historiques et juridiques : les *filid*. Le latin n'était ni parlé, ni écrit, ni même compris par l'élite. Les missionnaires apportent en même temps l'écriture et la connaissance d'une langue indispensable pour célébrer le culte et pour comprendre l'Écriture. De ce fait, le christianisme n'introduit pas seulement un lot de croyances religieuses nouvelles, il donne accès à la civilisation antique dans sa forme ultime et offre de nouvelles capacités d'expression. C'est un phénomène culturel capital.

On ne sait rien ni sur la réception du latin ni sur l'apprentissage à l'écriture. Le premier texte conservé, la transcription d'un psaume sur une tablette de cire, a été trouvé lors de fouilles et date de l'extrême fin du VIe siècle. Les plus anciens manuscrits sont postérieurs. C'est le cas du *Psautier* de saint Colomba appelé *Cathach* dont les Irlandais ont fait un curieux usage, puisqu'il a servi de relique tutélaire lors des campagnes militaires.

L'écriture irlandaise paraît dérivée d'une semi-onciale italienne du Bas Empire qui était déjà devenue sur le continent une écriture livresque. Le corps des lettres s'arrondit et s'inscrit dans un ruban bien défini dont s'échappent des hastes assez courtes. Cette semi-onciale très lisible sert à transcrire les ouvrages prestigieux comme le *Livre de Lindisfarne*. Les Irlandais connaissent également une minuscule petite et aiguë qui comporte des abréviations abondantes. L'écriture employée en Angleterre en est une adaptation. Elle est également utilisée sur le continent dans toutes les régions parcourues par les missionnaires venus des îles. La prédication de Boniface en Germanie s'accompagne de la diffusion de cette écriture telle qu'elle est pratiquée dans le sud de l'Angleterre. À Fulda son usage se poursuit longtemps, dans le cartulaire de cette abbaye elle cède la place à la caroline en 828.

Le latin des moines irlandais est celui de la Bible, car ils apprennent la langue en récitant l'office et en lisant l'Écriture. Ils en font d'abord un usage cultuel et religieux. Si le désir de savoir les conduit plus loin, ils utilisent les grammairiens. Ils connaissent Donat qu'ils commentent dès le VIIe siècle ainsi que des compilations de grammairiens du Bas Empire. Cependant, lorsqu'ils écrivent, leurs phrases ont quelque chose de précieux et de baroque car, manquant de références classiques, ils se fient aux dictionnaires auxquels ils empruntent les mots. Leur langue est parfois lourde et obscure.

Les Anglo-Saxons ne comprennent pas non plus le latin et leur langue maternelle n'en permet aucune approche. Il doit être entièrement appris. Bref, les moines et les clercs se trouvent devant les mêmes problèmes qu'en Irlande. Le résultat est pourtant assez différent. Le latin en usage chez les clercs anglais les plus érudits est rapidement une langue classique d'une grande clarté. La prose de Bède est une parfaite illustration de ces qualités. Un pareil fait s'explique. Évangélisés plus tardivement par une mission venue de Rome, les Anglo-Saxons sont en contact permanent avec le continent. Moines et évêques s'y rendent en voyage et y séjournent à l'occasion. Mieux même, l'Église d'Angleterre reçoit de Rome le personnel et les livres nécessaires. Ainsi, avec l'archevêque Théodore, arrivent le moine Hadrien formé à toutes les disciplines intellectuelles et Benoît Biscop, un Angle de noble famille qui a séjourné dix ans à Rome et deux ans au monastère de Lérins. Fondateur du monastère double de Wearmouth et de Jarrow, il ramène de ses voyages sur le continent de nombreux livres. C'est à son école que se forme Bède le Vénérable[22].

L'ampleur des connaissances des moines irlandais est toujours discutée. Quelques faits troublants posent des questions. Ils ont parfois accès à des textes rares comme le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul* de Pelage, l'adversaire d'Augustin sur la question de la grâce. Certains se spécialisent dans les arts libéraux et paraissent fort savants. Dungal donne à Charlemagne des explications sur la nature des ténèbres. D'autres savent employer des termes grecs et dans la deuxième moitié du IXe siècle Jean Scot Érigène maîtrise parfaitement cette langue sans qu'on sache où il l'a apprise. Pour les VIIe et VIIIe siècles, même si le savoir des Irlandais dépasse celui des autres peuples, il n'est pas hors normes. Rien ne prouve qu'ils aient eu une connaissance générale du grec. De toute façon les manuscrits dont ils disposent viennent du continent ainsi que le savoir qu'ils contiennent. Les genres littéraires pratiqués sont habituellement conformes aux besoins évidents d'une église. Les manifestations les plus surprenantes d'un savoir inédit sont à vrai dire tardives. À cette date, les Irlandais dont le génie ne fait pas de doute ont depuis longtemps déjà des rapports réguliers avec le reste du monde savant.

En Irlande, on commente les ouvrages de grammaire à commencer par l'*ars* de Donat, car l'exacte pratique permet la compréhension du latin. Les moines connaissent assez les textes des Pères pour en nourrir une interprétation de l'Écriture sainte. Ils s'attachent aux Évangiles, à celui de Matthieu en particulier. Leurs propos toutefois restent sans grande originalité. Le culte retient leur attention. L'*antiphonaire de Bangor*, composé dans cette abbaye entre 680 et 691, contient des antiennes et surtout les plus anciennes versions d'hymnes liturgiques[23]. D'autres manuscrits plus tardifs permettent de connaître la pratique du Xe siècle, à un moment où l' influence continentale est visible et se juxtapose à un particularisme affirmé par la transcription d'hymnes en vieil irlandais. On écrit également des vies de saints. La *Vita sanctae Brigidae* de Cogitosus est un tissu de récits miraculeux passablement extravagants, celle de Colomba par Adamnan est épique et religieuse. Cette hagiographie est probablement la meilleure approche de l'univers spirituel irlandais. L'œuvre dont l'influence est la plus forte sur le continent est indiscutablement la collection canonique appelée *Hibernensis*. Composée vers 700, elle rassemble l'ensemble des textes qui régissent la vie de l'Église. C'est un florilège d'extraits de l'Écriture et des Pères auquel s'ajoutent les décisions des conciles irlandais.

Les besoins culturels auxquels doivent répondre les clercs et les moines anglo-saxons sont proches ou identiques, car ce sont ceux de toutes les Églises. La différence tient à l' œuvre de Bède, encyclopédique par les questions qu'elle traite et classique par son style. Elle a été écrite à partir des ouvrages rassemblés par Benoît Biscop et par son successeur dans la bibliothèque de l'abbaye de Jarrow. Elle n'entend pas être originale et se situe clairement dans la tradition. Elle énumère, elle résume et elle

explique. Elle couvre tous les domaines du savoir.

Le *De orthographia* est un glossaire où l'on trouve les termes usuels avec leur sens, leur genre et la déclinaison dont ils relèvent. Le *De metrica ratione* est un manuel de versification. Le *De natura rerum* une compilation sur la cosmologie et la géographie. Le *De temporibus* une étude des notions de chronologie. Bède commente l'Écriture. Il commence entre 703 et 709 par trois livres *In Apocalypsim sancti Johannis*. Viennent ensuite des commentaires sur les *Actes des Apôtres*, sur l'*Évangile de Luc*, puis sur Marc. Certains travaux comme le *Collectaneum in epistolas Pauli* sont un simple florilège de passages de saint Augustin. L'Ancien Testament retient son attention, en particulier la *Genèse*. Il est également l'auteur d'œuvres hagiographiques, liturgiques et poétiques. Ses travaux historiques, l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* ou la vie des abbés de Wearmouth et de Jarrow se signalent par le sérieux de leur information[24].

En Irlande et en Angleterre, une littérature de langue latine s'adresse aux moines et aux clercs qui sont les seuls à pouvoir l'utiliser. Elle est, dans le meilleur des cas, pour la forme et pour le contenu le prolongement de la tradition culturelle chrétienne du Bas Empire. Toutes sortes de raisons, les unes pratiques les autres doctrinales, justifient cette continuité. Or, les lettrés des îles n'ont jamais vécu dans l'univers romain et les problèmes culturels que la civilisation gréco-latine posait aux chrétiens ne sont pas exactement les leurs. Pour des motifs religieux, ils s'intéressent à des œuvres chrétiennes anciennes ainsi qu'aux résumés et aux extraits faits à leur usage. Or, les problèmes que posent éventuellement les religions indigènes ne sont pas traités dans ces ouvrages. L'art fait une très grande place à la tradition antérieure et à son exubérance. La pastorale et la spiritualité s'adaptent aux pratiques antérieures. Bref, la greffe de cette culture chrétienne latine sur un fond païen est partielle, car les lettrés irlandais et anglo-saxons sont transportés par la langue savante dans un autre univers. Ils s'installent dans un moule déjà mis au point. Ces lettrés portent à saint Augustin l'attention générale et théorique d'une caste de techniciens. Ils perçoivent mal son enracinement dans un milieu et une époque. Ils ont la tentation de considérer ses propos comme autant de propositions intemporelles et intangibles.

Aux VIIe et VIIIe siècles, dans les îles, la culture romaine du Bas Empire, revue par d'Église, a une telle supériorité que les lettrés s'efforcent d'y apprendre tout ce qu'ils ignorent. Ils y parviennent en s'installant dans les bibliothèques et en étudiant. Avec eux commence un monde de spécialistes vivant dans une langue à part et raisonnant selon un mode créé dans un autre contexte.

1 *Ad Scotos in Christum credentes*. Prosper d'Aquitaine, *Epitoma chronicon*, P.L., t. 51, c. 595.

2 Saint Patrick, *Confession et Lettre à Coroticus*, éd. R.P.C. Hanson, Paris, 1978.

3 *Ibid., p.* 115.

4 Exemple d'une colonne de pierre portant une inscription, *cf. Trésors* d'*Irlande*, Paris, 1982, p. 134-135.

5 F. Henry, *L'art irlandais*, t. 1, Saint-Léger-Vauban, 1963.

6 C'est le nombre donné par Bède le Vénérable. L'histoire de la christianisation de l'Angleterre est connue par une source précise et fiable : Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, trad. franç., Ph. Delaveau, Paris, 1995.

7 Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, trad. franç., Paris, 1995, p. 99.

8 *Ibid., p.* 101.

9 *Ibid.*, p. 208.

10 *Ibid.*, p. 246-247.

11 *Cf.* le passage très curieux de Bède où le premier des prêtres païens de Northumbrie conseille au roi Edwin la conversion au christianisme. Même si le récit est légendaire, il témoigne d'une perception sereine de l'adoption de l'Évangile. Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique* du *peuple anglais*, trad. Ph. Delaveau, Paris, 1995, p. 156 *sq*.

12 L. Bieler, *The irish Penitentials*, Dublin, 1975.

13 Sur cette littérature *cf*. C. Vogel, *les Libri paenitentiales*, Turnhout, 1978.

14 L. Bieler, *The irish Penitentials*, Dubkin, 1975, p. 76, n° 8.

15 Plusieurs indications dans ce sens dans Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban*, éd. A. de Vogüé, p. 119

16 Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban*, éd. A. de Vogüé, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 113.

17 La *Regula coenobialis* a certainement été rédigée sur le continent. Elle porte néanmoins la marque d'usages irlandais. Saint Colomban, *Règles et pénitentiels monastiques*, éd. A. de Vogüé, Abbaye de Bellefontaine, 1989, *passim*.

18 Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, éd. A. de Vogüé, Abbaye de Bellefontaine, 1988.

19 *Cf*. *Trésors d'Irlande*, Paris, 1982, p. 157-161. Ce catalogue d'exposition comporte des reproductions du calice ainsi qu'une longue analyse des procédés de fabrication.

20 Le débat lancé par F. Masai, *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*, Bruxelles-Anvers, 1947, n'a d'intérêt que parce qu'il cherche à cerner les caractères originaux de cette création.

21 Il existe d'autres ouvrages comme le missel Stowe, mais la décoration se limite à des lettrines.

22 Bède, né en 673-674, est mort en 735. Dans un fragment autobiographique de l'*Histoire ecclésiastique* il explique qu'il a été moine à Wearmouth dès l'âge de 7 ans, sous l'abbé Benoît Biscop et qu'il a passé toute sa vie dans le monastère à apprendre, à enseigner et à écrire. *Cf*. Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, trad. Ph. Delaveau, Paris, 1995, p. 365.

23 Le manuscrit se trouvait à Bobbio et il est conservé à l'Ambrosienne à Milan.

24 Sur l' œuvre de Bède, *cf*. F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, 1, Turnhout, 1990.

Chapitre 3

Christianisme et Empire carolingien

A l'époque carolingienne, en dépit des vicissitudes, le pouvoir et la religion s'allient durablement. Ils s'appuient l'un l'autre et s'efforcent de créer puis de maintenir un cadre institutionnel propice à la réalisation du salut. L'effort est remarquable et le résultat plus ou moins fécond selon les domaines. C'est un système original qui se met en place, car les nouvelles orientations de la vie chrétienne, peu coordonnées jusque-là, sont reprises dans une mise en ordre générale.

Le cadre géographique a son importance. Jusqu'à l'extrême fin du VIIe siècle, l'Église latine coïncidait approximativement avec la partie occidentale de l'Empire romain. Elle restait articulée autour d'un espace méditerranéen. Un siècle après, un nouvel espace s'est substitué au précédent. L'Afrique du Nord et l'Espagne conquises par les musulmans se rattachent à un autre ensemble politique. L'évangélisation du centre et du nord de l'Europe fait apparaître de nouveaux peuples chrétiens. Aussi, trois grandes zones géopolitiques s'imposent-elles : le monde byzantin, le monde musulman, la chrétienté latine. Cette nouvelle géographie est celle du Moyen Âge classique. Or, en Occident, la religion est le seul élément de cohésion entre des populations très diverses. L'Empire carolingien met en œuvre cette évidence. Dans ce contexte, Rome lie de plus en plus son destin à ce nouveau pouvoir et s'éloigne de Byzance. Le centre de gravité de l'Église se déplace.

La prise en considération des hommes l'emporte sur les considérations territoriales. Qu'ils soient soumis aux princes ou fidèles de l'Église, ce sont les mêmes. Répartir leurs obligations entre ce qu'ils doivent à l'Empire et à l'Église est une vue théorique assez anachronique, car les fidèles, les clercs et même les savants font difficilement ces distinctions. Le religieux est mêlé à la vie terrestre au point qu'on ne peut l'en séparer. Il convient d'invoquer le ciel sous la conduite des clercs, car rien de bon ne se fait sans ses bénédictions. Il faut de toute façon obéir au roi qui est l'interprète des volontés divines. Il n'y a qu'un monde où chacun doit faire ce qui lui est commandé. Il n'y a pas deux peuples, mais un seul. Les hommes n'ont qu'un seul comportement. Tous les devoirs sont concrètement indissociables et les distinguer demande un effort d' abstraction, largement hors de portée.

La vie terrestre n'a qu'un temps et la vocation de l'homme s'accomplit dans l'au-delà. Cette conviction générale dicte la conduite à tenir. Le clergé, les rois ou l'empereur, doivent mener les peuples vers cette destinée. Les évêques et le prince contribuent chacun pour leur part à la réalisation de cette vocation humaine. La collaboration des deux pouvoirs est indispensable et elle va de soi, puisqu'ils sont attelés à la même tâche. On ne confond pas po autant ce qui est de l'ordre des sacrements, même si le culte est un aspect de la vie publique et ce qui relève de la loi et du gouvernement. Chacun dans son ordre accomplit sa mission en vue d'un but unique. Il n'y a qu'une seule société : elle a sa façade civile et militaire, c'est l'Empire et sa fonction religieuse c'est l'Église, aspects indissociables d'une seule et même réalité.

Évangélisation et expansion franque

Dès son baptême, Clovis avait joui auprès de la population catholique de la Gaule du prestige d'un roi orthodoxe. Le ralliement religieux qui donne une assise plus durable à des conquêtes militaires pouvait contribuer largement à l'installation de l'autorité des Francs au-delà des pays où ils étaient en nombre. Que la religion contribue à fonder le pouvoir est une réalité que les rois perçoivent très tôt et dont ils savent user de multiples façons. L'évangélisation a des conséquences politiques, de plus en plus évidentes à mesure qu'elle devient plus générale.

Toutes les formes de christianisation n'ont pas un intérêt politique équivalent. L'installation d'une Église épiscopale, but ultime des missionnaires en tout état de cause, fait apparaître une hiérarchie et un culte officiel. C'est un événement qui concerne toute la population, princes en tête. Il a un caractère public, car il installe un lien religieux reconnu entre les divers groupes de personnes. L'exercice du pouvoir civil et militaire est alors en accord avec la pratique de la religion. Un roi catholique y trouve son compte, car l'élargissement de l'espace chrétien accroît son audience et étend souvent son pouvoir. Les peuples convertis s'intègrent à l'Église et parfois au royaume catholique voisin. De nouveaux évêques fréquentent les conciles et synodes que le roi convoque. Cette expansion se fait par le rétablissement des évêchés disparus au moment des grandes invasions, puis par la création de nouveaux sièges épiscopaux au-delà des frontières de l'ancien Empire romain. La structure est claire et en principe sans ambiguïté. Toutefois, les rois trancs ne sont pas les seuls à pouvoir installer une Église nationale coextensive à leur propre domination. La compétition est possible. Tous les peuples ayant une certaine cohésion peuvent en fonder une, si la conversion s'est faite sous la conduite du prince. En Bavière, une Église nationale autour du duc s'installe avant que la conquête franque mette un terme à son autonomie.

L'expansion chrétienne se réalise également par la fondation de monastères dont l'incidence peut être assez différente. Un membre éminent de l'aristocratie ou encore le roi à titre privé peuvent convenir avec un moine ou un ermite de la création d'un foyer de vie religieuse. Une telle décision dépend de quelques personnes qui ont des raisons propres et parfois tout à fait individuelles de poursuivre ce but. La mise à disposition d'un lieu et de quelques biens suffit. Le nouveau monastère n'est pas une institution publique. Il est sous le patronage du laïc fondateur ou de sa famille et en reste la propriété. C'est une église privée. L'arrivée sur le continent de Colomban, en 590, puis d'autres missionnaires venus d'Irlande et d'Angleterre, donne un élan considérable à ces initiatives. Par ses origines, le monachisme insulaire est plus disposé qu'aucun autre à se lier à l'aristocratie laïque. Les sociétés dont il est originaire favorisaient ces rapports presque exclusifs entre un clan familial et des moines qui en sont membres. Il fait en outre une place exceptionnelle à la mission.

Certes, toutes les fondations ne se ressemblent pas et ne jouent pas le même rôle dans la société. Deux exemples suffisent pour faire entrevoir la grande variété des solutions. Vers 595, avec l'aide du roi Childebert, Colomban installe à Luxeuil un monastère où domine une spiritualité irlandaise, mélange d'austérité abrupte et d'esprit de pénitence[1]. Le lieu est isolé et la vie y est très dure. Il n'y a rien dans le mode de vie qui concerne directement un pouvoir. L'influence est certaine. Elle tient à la force de l'exemple d'un saint capable de convaincre. Entre 657 et 661, la reine Bathilde dote l'abbaye de Corbie qu'elle vient de fonder d'un patrimoine énorme, ce qui en fait une puissance foncière et par là même un enjeu politique. C'est un monastère qui compte dans un système de gouvernement, ce qui ne signifie pas qu'il soit sans qualité religieuse. Moines, reclus et ermites, qu'ils soient aquitains, irlandais ou anglo-saxons couvrent la région entre Seine et Rhin d'un dense réseau monastique. Chaque établissement remplit de façon inégale des fonctions religieuses et politiques.

Fonder un monastère permet d'offrir un lieu de sanctification à des fidèles qui cherchent une vie plus haute et d'obtenir en contrepartie les prières des moines ou des moniales pour le salut des vivants et des

morts. L'acte est d'abord religieux. Il ne faut pas se tromper sur sa signification première. D'autres aspects en dérivent, plus sociaux à l'évidence. Comme dans les îles, ces établissements sont souvent familiaux. Quelques signes ne trompent pas. Fils et filles des laïcs fondateurs y ont tout naturellement leur place et ils y sont chez eux. La charge abbatiale revient à un membre du groupe ou à un proche. C'est le cas aussi bien en Neustrie qu'en Austrasie. Nivelles, fondée par Itte, veuve de Pépin l'Ancien, est successivement dirigée par Gertrude sa fille, puis par Wulfetrude, une petite-fille. Certains de ces monastères reçoivent les sépultures des membres de la famille fondatrice et jouent le rôle de conserva-toire de la mémoire. Propriété indivise d'un groupe, ils fédèrent les solidarités et les intérêts[2]. Ils dotent les membres d'un même groupe familial d'un lieu de convergence et donnent à une parenté perçue de façon horizontale un ancrage dans le passé.

À ces fonctions familiales s'en ajoutent d'autres plus nettement politiques. La haute aristocratie fait de ces fondations des lieux de fidélité, capables de servir de relais à son propre pouvoir. Les populations sont attachées à un monastère, à celui qui l'a fondé, surtout s'il s'agit d'un saint, et à la famille à laquelle il appartenait. Ils attendent des vivants comme des morts de ce clan une protection globale. Ces lieux sacrés captent tous les dévouements, lorsqu'il n'y a ni structure administrative ni ordre public. Lorsque l'encadrement paroissial fait défaut et que l'évêque est loin, le monastère est sans concurrence. Plus concrètement encore, les monastères tiennent des terres et exercent une domination sur le pays et sur les hommes. Or, les biens concédés par les fondateurs au monastère ne sortent pas réellement du patrimoine familial, car l'ensemble leur appartient. Cette richesse peut toujours être utilisée, avec plus ou moins de discrétion. Multiplier les fondations, c'est pour une famille puissante installer autant de points d'appui. Mettre un de ses fidèles à la tête d'un monastère fondé par autrui, comme Pépin le Jeune à Corbie, c'est s'emparer d'un lieu de pouvoir.

Par piété et par intérêt bien compris, les familles de la haute aristocratie ont fondé de nombreux monastères. Les ancêtres de Charlemagne les ont multipliés dans toute l'Austrasie, aussi bien dans la région de Metz où se trouvait le patrimoine d'Arnoul que dans les Ardennes sur celui de Pépin l'Ancien. L'apport des différentes lignées féminines n'est pas moindre. Ces grands personnages savent également prendre sous leur patronage les monastères de leurs alliés. Un tel réseau appuyé par l'installation de quelques proches à la tête des évêchés conforte un pouvoir assis sur une fortune foncière immense[3]. Pour rivaliser, un autre clan a besoin de l'aide du roi.

La christianisation avec le concours de moines missionnaires à partir des marges du pays franc se révèle l'initiative politique et religieuse la plus riche d'avenir, car elle façonne le nouvel espace politique et religieux de l'Europe occidentale. Guerre et mission alternent dans un mélange assez déconcertant. Il est vrai que les expéditions armées annuelles sont une tradition chez les peuples barbares, aussi bien chez les Francs que chez leurs adversaires. La mission s'adapte à ce contexte qui n'est pas toujours néfaste. L'évangélisation apparaît parfois comme une tentative pour limiter l' ardeur guerrière de voisins païens. Pépin le Jeune installe dans une île du Rhin, à l'aval de Cologne, des moines chargés de convertir les Saxons dont la menace se fait trop pressante sur cette vieille capitale franque. Ils y fondent le monastère de Kaiserwerth. Le succès paraît limité. Dans d'autres cas, une campagne militaire réussie ouvre la voie aux missionnaires et la conversion favorise des rapprochements sur lesquels peut s'élaborer un ordre qui limite les violences.

Vers 690, Willibrord, moine missionnaire venu d'Angleterre, s'installe à Utrecht, avant-poste franc au contact des Frisons, païens très hostiles au christianisme. Il entreprend une évangélisation difficile. Des campagnes militaires de Pépin le Jeune permettent d'ouvrir plus largement le pays aux missionnaires et d'installer des églises. Le mariage d'un fils de Pépin avec une princesse frisonne complète ce dispositif.

Willibrord, très attentif à mettre son action en accord avec la papauté, se rend à Rome, en 695. À l'occasion de cette visite, il est consacré évêque des Frisons. Sa mission a désormais un cadre national ou ethnique reconnu par l'Église[4]. Elle a toujours besoin des ressources et des appuis fournis par le maire du palais d'Austrasie et par sa famille. Des donations, en 697-698, puis à nouveau en 706, permettent la construction du monastère d'Echternach, base arrière pour la formation des missionnaires. L'entreprise est si politique que la mort de Pépin, en 714, est suivie d'une révolte générale et d'un retour temporaire au paganisme. Charles Martel poursuit les mêmes buts et emploie les mêmes moyens. Il inflige aux Frisons une défaite militaire et appuie Willibrord et ses disciples. La christianisation est une œuvre de longue haleine dont les résultats s'apprécient sur le long terme.

Boniface prend modèle sur Willibrord auprès de qui il fait deux séjours en 716 et 719. À la demande du pape Grégoire II, il se dirige vers la Germanie[5]. Il évangélise d'abord la Hesse et la Thuringe, régions peu christianisées, mais sous influence franque, en y fondant des monastères, en particulier Fritzlar, en 723. Cette même année, le pape le consacre comme évêque de Germanie et Charles Martel lui donne une lettre de protection qui fait du missionnaire son protégé personnel[6]. Boniface explique lui-même l'importance de cet appui. « Sans le patronage du prince des Francs, je ne peux ni gouverner les fidèles de l'Église, ni défendre les prêtres et les clercs, les moines et les servantes de Dieu, je ne puis même sans l'un de ses ordres et sans la crainte qu'il inspire empêcher en Germanie les rites païens et la pratique de l'idolâtrie[7]. » On ne peut parler de façon plus explicite. L'appui du prince ne lui fit jamais défaut. Boniface poursuivit sa mission en personne et par l'intermédiaire de ses disciples. La création de nouveaux sièges épiscopaux, en 741, est l'aboutissement de ces efforts. La fondation de Fulda, en 744 par Sturm est une date dans la conversion au christianisme de la Germanie.

Charles Martel prend également sous sa protection Pirmin, un missionnaire venu d'Espagne et favorise son installation dans une île sur le bord du lac de Constance, à Reichenau, en 724. Le duc d'Alémanie qui n'entend pas laisser le maire du palais d'Austrasie intervenir ainsi parmi les siens, le force à se retirer. Pirmin poursuit alors son œuvre en Alsace, à Murbach en particulier, chez un duc allié aux Francs. À la demande de l'évêque de Metz, il installe des moines à Saint-Avold, puis prend la direction du monastère d'Hornbach fondé par une famille de la haute aristocratie austrasienne. L'influence de Pirmin est considérable dans la vallée du Rhin du lac de Constance à Wissembourg.

Le patronage que Pépin le Jeune puis Charles Martel accordent aux missionnaires leur donne prestige et puissance. Promoteurs de la christianisation, ils tirent de cette action longuement poursuivie un bénéfice politique immense, car c'est un des moyens qui permettent de surmonter les rivalités persistantes entre les peuples. Les conséquences s'inscrivent progressivement dans les faits. Une domination fondée pour une part sur la religion implique à brève échéance des changements politiques. L'onction royale que les évêques ou Boniface lui-même donnent à Pépin le Bref, en 751, apparaît comme la conséquence de ce nouvel état du monde. Au milieu du VIIIe siècle, la consécration religieuse du pouvoir vient des évêques, car on les tient pour capables de mobiliser les bénédictions du ciel et les autres formes du sacré sont déjà disqualifiées. En outre, une monarchie qui recherche des horizons élargis est chrétienne, car c'est le seul moyen de dépasser les clivages nationaux.

Royauté sacrée et Empire

L'exercice du pouvoir s'enveloppe habituellement d'une part de religiosité qui en assure la légitimité. Au milieu du VIIIe, il y a comme une nécessité à mettre en accord la forme du gouvernement et les puissances supérieures. L'onction royale confère à Pépin le Bref cette force qui est dans les huiles

saintes. Désormais, le roi n'est pas seulement chrétien, il est sacré. Il n'est pas lui-même un sacrement, objet visible dont la nature est changée par un rite, mais il s'en approche puisqu'il est marqué par la puissance de Dieu.

Ce premier sacre royal intervient dans les années qui suivent l'apparition dans les capitulaires francs de la notion de *populus christianus*[8]. Cette formule laisse entendre que l'identification ethnique des peuples le cède à une définition religieuse. La suggestion n'est pas erronée dans la mesure où, en Gaule, il est impossible de nommer les descendants des Gallo-romains, car la fusion des populations est acquise. Par contre, certains noms de peuples barbares demeurent d'usage courant, alors que l'évangélisation est un fait acquis. Le vocabulaire et la réalité ne sont pas entièrement en concordance. La formule *populus christianus* a son intérêt. Elle semble suggérer qu'il y a un double civil à cette communauté religieuse qu'est l'Église. À vrai dire, en ces temps où l'ecclésiologie est balbutiante et où la notion d'État est inexistante, le peuple chrétien est la seule réalité. L'Église ne s'en distingue pas et la société non plus. Il n'y a aucune dualité. Les mêmes personnes participent à l'ost et se rendent à l'église le dimanche.

Universelle comme l'Église, l'idée de *populus christianus* inclut tous les baptisés sans distinction. Cette vision est englobante et assimilatrice. Elle est politiquement envahissante et quelquefois agressive. On ne peut lui opposer que des particularismes, ce qui est une réponse faible au niveau des idées, mais un obstacle concret puissamment enraciné. Au niveau des savants, l'idéologie prévaut et leurs discours s'élèvent progressivement à ce niveau.

Un roi sacré a capacité à commander aux chrétiens, c'est sa mission d'oint de Dieu. Dès le règne de Pépin, un vocabulaire significatif apparaît dans la correspondance pontificale. Le roi est « très chrétien ». Il est, tour à tour « institué, conservé » et « inspiré » par Dieu. Il est comparé à Moïse et à David, c'est dire que le législateur et le roi d'Israël lui sont donnés pour modèles. Ces propos excessifs disparaissent rapidement du vocabulaire romain après la mort du pape Paul Ier. Il n'empêche que le surnom de David est attribué à Charlemagne par une plume aussi autorisée que celle d'Alcuin[9]. Une pareille comparaison suggère un puissant mythe politique et religieux. S'impose ainsi l'image d'un peuple élu guidé par un chef charismatique dont la mission ne se borne pas au monde terrestre.

Charlemagne, roi sacré, remplit très exactement cette fonction. Son entourage de lettrés est en mesure de formuler explicitement sa vocation. Alcuin trace un programme de ce genre dans une lettre qu'il lui adresse pendant l'été de 799. « Que la grâce divine vous donne la liberté de vous éloigner de la Saxe et de son peuple infâme pour gouverner les royaumes, rendre la justice, restaurer les églises, corriger le peuple, honorer exactement chaque personne et chaque dignité, défendre les opprimés, faire des lois, consoler les pèlerins et montrer partout et à tous le chemin de la vie céleste[10]. » Cette énumération comporte des tâches qui relèvent aujourd'hui encore des obligations d'un gouvernement. D'autres sont l'expression d'une autre conception de l'usage du pouvoir. Un gouvernement qui « corrige le peuple » prend en compte les menaces de châtiments divins que font planer les péchés. Il se doit de remettre chacun dans le droit chemin, qu'il s'agisse de morale individuelle ou d'abus sociaux. « Défendre les opprimés » est une mission personnelle de salut à l'égard de ceux qui n'ont pas les moyens de se défendre eux-mêmes. « Consoler les pèlerins » est une tâche plus étrange encore pour un roi. La formule finale résume en fin de compte tout ce programme. Charlemagne doit « montrer partout et à tous le chemin de la vie céleste ». C'est un programme sans fin ni limite.

À vrai dire, toutes ces conceptions s'enchaînent les unes les autres avec une certaine nécessité. Tous les chrétiens s'accordent pour dire que le destin de l'homme est dans l'au-delà. La vie terrestre, sans consistance véritable, est jugée en fonction de ce but auquel tout le reste est subordonné. Tout le réel est comme absorbé par le religieux. Chaque péché éloigne du salut celui qui l'a commis et en plus menace

l'équilibre du monde, s'il advenait que Dieu se détourne de son peuple et lui refuse ses bénédictions. Très éloignés de tout angélisme, les lettrés savent que les abus corrompent sans cesse la société. Il se commet toujours suffisamment de crimes pour que la menace d'un châtiment divin soit présente[11]. C'est au roi qu'il appartient de redresser une situation sans cesse compromise. Cette tâche n'est jamais achevée et elle est à reprendre en permanence. L'ordre carolingien demande un effort permanent qui incombe d'abord au roi. Le résultat est toujours précaire et sans cesse remis en cause.

Or cette réflexion sur le pouvoir royal et sur le peuple chrétien commence par une exaltation des Francs, car on est très conscient de leur rôle militaire et religieux. Le deuxième prologue à la loi Salique, composé à la chancellerie royale vers 763-764, donne un bon exemple de cette rhétorique. Le peuple franc est orthodoxe et il a été désigné par Dieu pour accomplir une mission providentielle. On englobe dans ce programme la défense de la papauté contre les Lombards, la christianisation de la Germanie et la prise en main du destin des duchés indépendants. La *dilatatio regni* qui installe partout le pouvoir des Francs se présente comme l'extension d'un pouvoir chrétien sur l'ensemble des baptisés. Intégration au royaume et christianisation vont de pair, l'une entraînant l'autre et réciproquement. La prise en main de la Bavière après la déposition du duc Tassilon, vassal des Francs, montre que Charlemagne n'admet pas qu'un peuple christianisé depuis longtemps puisse rester autonome dans un espace où les Francs ont vocation à dominer. En sens inverse, après des années de campagnes militaires régulières contre les Saxons païens, Charlemagne décide d'intégrer ce peuple dans le *regnum Francorum*. La conversion au christianisme en est la conséquence inéluctable. Le baptême forcé des Saxons est le rite d'entrée dans le *populus christianus* et dans le royaume franc en même temps, car c'est une seule et même chose. Le terrible capitulaire *De partibus Saxoniae* qui punit de mort tout geste hostile aux clercs chargés de prêcher la foi ainsi que toute pratique païenne n'est pas sans une certaine logique[12].

La royauté franque avait un caractère conquérant et missionnaire, l'Empire était porteur d'une autre idéologie. Elle remodèle progressivement la conception même du pouvoir. Le couronnement impérial de Charlemagne est par bien des aspects la reconnaissance d'un titre et d'une dignité personnelle. L'empereur prend très au sérieux ses nouvelles missions. L'idée d'Empire comme État apparaît au palais, à l'époque de Louis le Pieux. Elle est indissociable de celle d'Église, comme le montrent de très nombreux.textes officiels. Ainsi, dans la célèbre ordonnance de 817, le partage de l'Empire apparaît comme un scandale dans l'Église[13]. Une notion abstraite, prolongement des idées antérieures, fait une discrète apparition[14].

L'Empire est une magistrature universelle qui assure la cohésion d'un immense ensemble où le seul dénominateur commun est la religion. L'empereur est plus que jamais le représentant de Dieu sur terre. Il doit faire en sorte que l'ordre du monde corresponde à celui voulu par Dieu. Avec l'Empire l'idée de paix domine. Elle devient le principe politique fondamental, car elle unit l'obligation de rendre la justice, devoir de tout gouvernement, aux aspirations cléricales les plus fondamentales.

L'idée de paix a des origines complexes. Elle peut se réclamer du Nouveau Testament. C'est un thème religieux riche capable d'orchestrer facilement tous les autres. Elle dérive de façon plus évidente encore de l'ordre romain et le rétablissement de l'Empire en fait une idéologie officielle. Concrètement son contenu emprunte beaucoup à la pratique judiciaire des peuples barbares. Le roi avait pour tâche de régler les conflits, en imposant une composition pour empêcher l'enchaînement réciproque et interminable des vengeances. Il rétablissait ainsi la paix entre les membres d'un même peuple. Il avait aussi à châtier les coupables et à infliger des amendes pour punir les infractions. D'une façon plus générale, entre dans cette mission la protection des personnes et des biens. En cas de crime ou de délit, il appartenait aux comtes et aux tribunaux de rendre justice et à l'empereur de veiller à ce qu'ils le fassent. Cette préoccupation est grandissante, car tout manquement grave apparaît comme un péché susceptible de

mettre en péril la société. Ce souci, très présent dans les capitulaires de Charlemagne postérieurs au couronnement impérial, est constant sous le gouvernement de Louis le Pieux. Les Missi, envoyés en tournée, ont pour mission de faire régner une certaine concorde. La paix publique prend alors une signification religieuse, car la discorde et la violence relèvent à l'évidence du péché.

En 802, dans le grand capitulaire donnant instructions aux *Missi*, Charlemagne qui se sait responsable de la vie morale et religieuse de tout le peuple demande aux hommes libres de faire preuve de bonne volonté pour demeurer dans le service de Dieu. Comme il ne peut veiller à tout, il demande à chacun de s'engager par serment à ne pas faire obstacle à ses ordres[15]. Apparaît ainsi un lien explicite entre le salut et l'exercice du gouvernement. Les lois interdisent les crimes. Dans ce contexte moralisateur et sacré, il est proprement impensable qu'elles tolèrent l'iniquité. Elles ne laissent pas les péchés impunis, elles sont saintes et elles assurent le salut. Dès lors, le clergé n'a pas à demander aux fidèles beaucoup plus que le respect de la loi. L'ordre public assure la paix, c'est-à-dire une concorde entre les personnes qui diffère peu de la charité. Le peuple qui a reçu avec le baptême les promesses de la vie éternelle, les fait fructifier dans la paix ou la concorde, c'est-à-dire en vivant selon la loi. Ainsi, sous la conduite de l'empereur et des évêques, il est très concrètement en marche vers le salut. En ces temps où la spiritualité est mal attestée dans le clergé, on ne voit pas ce que l'on peut demander de plus aux fidèles[16].

Le péché trouble de temps à autre, sinon en permanence, ce bel édifice. Longtemps l'optimisme prévaut, car les Francs sont grisés par les victoires militaires et par le rétablissement de l'Empire. Un sentiment plus marqué d'inquiétude se fait jour dans les dernières années du règne de Charlemagne. Une certaine retombée engage au repentir. Lorsque Louis le Pieux après la révolte de son neveu Bernard, durement réprimée, décide de faire pénitence à Attigny, il ne se livre pas à un geste incongru, déraisonnable de surcroît pour un homme qui assume le gouvernement. Il accomplit exactement ce que l'on peut attendre d'un empereur qui a péché et qui veut éviter de faire retomber la faute sur l'ensemble de l'Empire. La cérémonie est sans suite, car nul n'entend accomplir la même démarche. Trop élaborée dans un milieu trop étroit, l'exigence moralisatrice s'épuise et les divers intérêts l'emportent.

Cette idéologie qui associe étroitement Église et Empire, moralité et gouvernement, salut et comportement quotidien supporte mal les à-coups que les événements et les passions humaines peuvent infliger à une institution. Le retentissement est d'autant plus violent que le système est plus construit. Qui s'était soucié des violences de Charlemagne ou de son inconduite[17] ? Il n'en va plus ainsi dès le règne de Louis le Pieux. Tout accroc à la morale chez les puissants provoque des interrogations sur leur capacité à gouverner. Tout conflit politique ouvre un débat moral. Les évêques, sollicités par une des parties ou de leur propre initiative, émettent des avis ou prennent des initiatives lourdes de conséquences. Les faits imposent la solution et, le jugement de Dieu étant rendu, ils contraignent les évêques à changer d'attitude. Habituellement, ils ne dominent pas les événements, ils les suivent. À justifier par la morale et la religion tous les aléas politiques et humains d'un grand empire, l'épiscopat perd rapidement tout crédit, au moins auprès des puissants. De sinistres cérémonies, comme la pénitence de Louis le Pieux à Saint-Médard de Soissons, témoignent moins de l'ambition des évêques que de l'impasse à laquelle aboutit toute tentative de régler étroitement la politique sur la morale[18]. Après la division de l'Empire, l'attitude inverse prévaut. Les évêques défendent au nom de la religion les intérêts des rois dont ils dépendent. Hincmar, archevêque de Reims, personnalité politique de premier plan, contribue largement à sauver Charles le Chauve lors de l' invasion de la Francie occidentale par Louis le Germanique et appuie plus que de raison ses ambitions sur le royaume de Lorraine.

Église et société

L'Église mérovingienne a gardé longtemps la structure essentiellement pastorale venue de l'Antiquité. L'évêque exerçait les fonctions de chef spirituel d'une communauté qui rassemblait toute la population. Il présidait aux liturgies et administrait les sacrements. Il était le seul à prêcher pour enseigner les vérités chrétiennes aux fidèles et exerçait une autorité réelle sur les monastères. Il se préoccupait d'entretenir les bâtiments du culte, de former le clergé, de soulager la misère des pauvres et, pour faire face à ces charges, il avait la gestion des biens d'église. Les dons des fidèles avaient constitué un patrimoine susceptible de soutenir de grandes entreprises. La richesse de l'Eglise et le prestige de la fonction donnaient aux évêques des fonctions civiles mal définies. Certaines peuvent découler des pouvoirs que le droit romain leur avait attribués ou encore illustrer la fonction de *patronus* que tout grand personnage exerçait dans l'Antiquité. Leur rôle dans les villes est difficile à circonscrire et à expliquer.

Les évêques sont tenus pour d'excellents relais de pouvoir par les rois qui les ont désignés. Le caractère public de leur ministère en fait des agents de l'administration. On ne peut faire toutefois abstraction des liens familiaux et des rapports de force locaux. Avec le temps, la place des évêques dans la société devient de plus en plus comparable à celle des abbés des grands monastères. Ces derniers sont souvent liés à des clans de l'aristocratie et servent les intérêts de leur groupe. Pendant les guerres qui jalonnent la conquête du pouvoir par les Pippinides tenir les abbayes et les évêchés est un enjeu de pouvoir important. Après sa victoire sur les Neustriens, Pépin le Jeune désigne des Austrasiens comme évêques, à Rouen par exemple. Charles Martel agit de façon plus déterminée encore, car il chasse de leur siège ceux qui s'opposent à ses desseins. Ainsi Rigobert, évêque de Reims, un Austrasien installé par Pépin le Jeune, laisse place à Milon, un compagnon de Charles, aux habitudes et aux mœurs peu cléricales qui cumule cet évêché avec celui de Trèves[19]. Dans le désordre de la fin des temps mérovingiens, prévaut une situation floue, variable d'une région à l'autre et souvent très difficile à apprécier compte tenu du caractère lacunaire des sources[20]. En l'absence d'un pouvoir capable de se faire respecter, les évêques peuvent l'exercer de fait. À Orléans, à Auxerre, certains se constituent des principautés éphémères que les maires du palais réduisent par les armes[21].

Au cours de cette période trouble, évêchés et monastères dans certaines régions perdent tout ou partie de leurs biens parce qu'ils ne jouissent pas de la protection d'un puissant ou qu'ils sont liés à la faction perdante. Charles Martel confisque les terres en masse et les distribue à ses compagnons d'armes. Faute de ressources, certaines abbayes disparaissent purement et simplement. La crise politique et les nécessités de la guerre n'expliquent pas tout.

D'une façon générale, les princes francs, puis les rois se réservent toujours la possibilité d'installer un de leurs fidèles sur des biens d'Église. Les explications sommaires par l'impiété ou le manque de sens religieux doivent être écartées. Les maires du palais d'Austrasie, Pépin le Jeune et Charles Martel qui ont protégé les missionnaires et qui ont construit sur leur patrimoine de nombreux monastères ne peuvent être considérés comme hostiles à l'Église. Ce dernier dont la mémoire est parfois condamnée pour ces confiscations de biens est un prince pieux. Ce n'est pas un soudard. Le *Liber Historiae Francorum* le dit « éduqué, distingué et efficace »[22]. Force est d'avancer d'autres explications. Disposer des biens d'un évêché, c'est le traiter comme un monastère privé. Une conception patrimoniale et privée des Églises semble prévaloir. La perception de la fonction épiscopale comme publique et essentiellement pastorale s'est oblitérée. Parce qu'ils disposent de moyens et qu'ils sont un relais de pouvoir, les évêques sont liés à un clan. Ils le servent et ils en attendent protection. Le fait en lui-même est révélateur d'une évolution, déjà sensible à l'époque mérovingienne. Elle est temporairement interrompue par l'effort de

rétablissement de l'autorité publique à l'époque carolingienne.

À sa mort, en 741, Charles Martel laisse à ses successeurs une situation difficile, car ils doivent rétablir des rapports confiants avec l'ensemble de l'Église. Le problème des biens usurpés est simplement évoqué au concile germanique, réuni en avril 742 par Carloman. Il est traité de façon plus complète aux réunions d'Estinnes et de Soissons. À la demande du roi ces terres restent à titre viager entre les mains de ceux qui les tiennent. Toutefois, la propriété de l'Église sur ces biens est reconnue par un cens. Ce système appelé « précaire » officialise un gigantesque transfert de biens. La générosité des rois, de l'empereur et de l'aristocratie compense progressivement ces pertes. La fortune foncière de l'Église est assez rapidement reconstituée. De plus, dès le règne de Pépin le Bref, l'institution de la dîme, prélèvement en nature d'un dixième sur les récoltes assure des revenus à tout le clergé. Désormais, lever la dîme et la répartir entre les divers ayants droit est un problème d'Église. Obtenir que les dîmes détenues illégalement soient restituées est à l'époque carolingienne une obligation de gouvernement.

Un problème plus général encore se posait. Il fallait fixer la place du clergé dans la société, car le passé récent montrait qu'il n'était plus cantonné dans un rôle uniquement pastoral. La possession de biens fonciers immenses faisait des évêchés et des abbayes autant de seigneurs exerçant des droits sur la population. La nature de ce patrimoine aggravait encore le cas. Il était pour une part constitué de biens venant du fisc romain et devenus propriétés personnelles du prince. Autrefois, les revenus de ces grandes exploitations étaient acquis pour le fisc et il n'était pas nécessaire d'y faire pénétrer des agents de l'administration. Les rois n'avaient pas modifié ce système. Or ces *villae* qui avaient échappé aux partages successoraux avaient gardé leur cohérence. Données aux Eglises ou aux monastères, elles n'avaient pas perdu leur privilège d'immunité et les agents du roi n'avaient pas à y pénétrer. À ces dispositions fiscales et juridiques se mêlaient maintenant des considérations religieuses. Les persécutés et les criminels avaient toujours joui du droit d'asile dans les sanctuaires et nul ne devait pénétrer en armes dans les lieux saints pour se saisir d'eux. Or, cette protection s'étendait de l'église à la cour d'entrée et au périmètre proche. La justice du roi ne pouvait s'y exercer directement. Il y a là un état de fait admis. Un capitulaire de Pépin le Bref, en 754 ou 755, affirme que « les immunités sont à maintenir ».

L'extension du système de l'immunité est un choix politique délibéré de Charlemagne. Il donne avec beaucoup de libéralité des diplômes qui accordent ce privilège aux grandes abbayes et aux évêchés. Les conséquences sont évidentes. Les hommes vivant sur les terres d'Église ne relèvent plus du comte, mais de l'abbé ou de l'évêque. Le pouvoir royal s'exerce toujours sur eux, pour ce qui est des droits militaires ou de la justice, mais par l'intermédiaire du titulaire de l'immunité. Évêques et abbés se transforment ainsi en rouage de l'administration. Ils participent à toutes les actions de gouvernement. Les évêques et les abbés doivent rendre la justice, tenir des plaids, conduire les hommes à l'ost. Ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas remplir ces fonctions profanes, les font exercer par des avoués. D'abord simples représentants des Églises devant les tribunaux, ces derniers deviennent les puissants auxiliaires laïcs des hommes d'Église.

L'attribution de l'immunité était une marque de respect pour les sanctuaires et pour les hommes d'Église que Charlemagne ne voulait pas soumettre aux comtes. Elle aboutit à la création d'une nouvelle circonscription administrative démembrant partiellement le comté et à l'installation d'un pouvoir local supplémentaire. Il y a quelquefois des frictions avec le titulaire du ban voisin. Un capitulaire de Charlemagne fixe les conditions dans lesquelles un comte peut poursuivre un malfaiteur sur une immunité[23]. La généralisation du système modifie profondément la structure administrative qui perd sa continuité territoriale.

L'immunité dont bénéficiaient les biens d'Église faisait perdre au Patrimoine de saint Pierre son aspect

de création à part. À l'origine, il y avait une revendication de la papauté qui cherchait à assurer son indépendance plus encore pour des raisons spirituelles que matérielles. Elle affirmait avoir des droits sur les territoires byzantins, conquis par les Lombards et libérés par l'intervention franque. La donation de Pépin le Bref, confirmée par Charlemagne, constitue bien un territoire autonome. Il peut être comparé aux duchés qui à pareille époque se trouvent à la périphérie du royaume franc ou du royaume lombard. La *dilatatio regni* pose un problème, que la désignation de Charlemagne comme patrice des Romains est censée résoudre. Avec le couronnement de l'an 800, Rome devient une capitale impériale. Les actes de Louis le Pieux comme de Lothaire montrent bien que la Ville éternelle est dans l'Empire, même si une autonomie, variable selon les règnes, est accordée à la cour romaine.

L'Empire se concevait comme une société unique dont les fonctions civiles et militaires étaient exercées par des laïcs et les devoirs religieux remplis par les clercs et les moines. C'est ainsi que Charlemagne envoyait comme missi un évêque et un comte. Ce bel équilibre est trompeur. Les clercs qui ont seuls capacité dans le domaine religieux, détiennent également à travers l'immunité une part du pouvoir de ban. En outre, leur formation intellectuelle assure aux hommes d'Église une supériorité certaine. L'archichapelain qui avait en charge la liturgie et le culte au palais dirige en fait une chancellerie. Il assure les tâches qui font le bon gouvernement. Le rôle des clercs comme conseillers s'accroît. Dans le capitulaire de Quierzy, Charles le Chauve désigne les évêques qui doivent accompagner Louis le Bègue dans ses divers déplacements. C'est veiller à la composition du conseil qu'il doit avoir en permanence avec lui. De plus en plus, les rois et l'empereur apparaissent comme les hommes des évêques.

Une volonté politique de réforme

À la fin des temps mérovingiens, certains évêchés devenus vacants restent sans titulaire pendant de longues périodes. Le diocèse est alors à l'abandon ou parfois administré par un abbé. Là où il y a des évêques, ils remplissent difficilement leurs obligations pastorales habituelles. Le clergé n'est ni formé ni encadré, les bâtiments ne sont plus entretenus. Le mélange entre les rites païens et le christianisme s'amplifie. Même lorsque la ferveur est évidente, les initiatives les plus saintes sont parfois en discordance avec les structures antécédentes. C'est le cas de certaines des régions évangélisées par des missionnaires venus d'Irlande et d'Angleterre qui ont apporté avec eux des pratiques insulaires. L'état de délabrement de l'Église demande une restauration autant et plus qu' une remise en ordre.

L'une et l'autre s'amorcent dès l'arrivée au pouvoir des fils de Charles Martel. Dans un contexte de révolte générale, on comprend sans peine que les maires du palais aient voulu régler le contentieux avec l'Église laissé par leur père. Or, ils ne se bornent pas à liquider un passé tumultueux. Ils engagent une réforme durable. Leurs motivations sont nombreuses et complexes. On peut retenir que leur piété est vive et qu' ils ne sont pas dépourvus de vues politiques à long terme, à la manière de leurs prédécesseurs.

La réforme vient du pouvoir. Les princes, le roi, puis l'empereur convoquent des assemblées mixtes, réunissant laïcs et ecclésiastiques, ou des conciles proprement dits. Les décisions y sont prises en leur nom et les évêques ont à les appliquer dans leurs diocèses respectifs. Les affaires ecclésiastiques deviennent alors un domaine primordial de l'activité législative, comme le montrent les nombreux capitulaires consacrés à ces questions. Ce fait traduit la sacralisation croissante de la société. La réforme progresse avec l'affermissement du pouvoir des Pippinides. Le gouvernement a parfois tant de mal à s'imposer hors des régions où son autorité s'exerce traditionnellement, qu'un tel programme demande tout le VIIIe siècle. La réforme est d'autant plus lente que les hommes aptes à la conduire sont rares. On

pourvoit encore à des évêchés vacants depuis longtemps au début du règne de Louis le Pieux. C'est le cas, en Neustrie, de Lisieux, Sées, Coutances et Rennes. Des textes à leur application les délais peuvent être très longs.

La première initiative revient à Carloman, maire du palais d'Austrasie, qui domine la partie orientale du *Regnum Francorum*. Il fait appel à Boniface, missionnaire anglo-saxon dont le secteur d'activité est la Hesse et la Thuringe, pour tenir, en avril 742, dans la vallée du Rhin, une première réunion connue sous le nom de concile germanique. Ce choix est décisif, car Boniface, très attaché à Rome, demande des instructions au pape ainsi que les pouvoirs nécessaires[24]. Dès le point de départ, la réforme carolingienne qui ne néglige pas les traditions franques et n'exclut pas les apports insulaires, les subordonne à une inspiration romaine dominante.

Cette orientation s'affirme à mesure que les liens entre les papes et la dynastie se multiplient. Le sacre de Pépin, les expéditions en Italie contre les Lombards, le couronnement impérial de Charlemagne rendent cette alliance de plus en plus étroite. Le sentiment d'équivalence entre l'Empire et l'Église latine qui prévaut à l'époque de Louis le Pieux est l'aboutissement de cette volonté d'entente. Les rapports sont chaleureux ou simplement corrects selon les temps et les personnes. Pépin le Bref a avec les papes des rapports de *compaternité* qui doublent d'un lien affectif une solidarité de fait. Charlemagne tenait le pape Hadrien dans la plus haute estime. En apprenant sa mort, « il pleura comme s'il avait perdu un frère ou un fils chéri »[25]. 11 n'éprouve aucun sentiment de ce genre à l'égard de Léon III. Le rétablissement de l'Empire qui lie directement les institutions donne moins d'importance aux rapports personnels. Ils jouent de nouveau un rôle primordial dès le partage de Verdun, car le pape a parfois le choix d'un interlocuteur privilégié.

L'alliance entre les Francs et la papauté a des conséquences multiples. Les rois puis les empereurs d'une part, les papes de l'autre, acceptent bien des accommodements et des compromis, car cette union répond à leurs conceptions et sert leurs intérêts. Il n'y a ni romanisation pure et simple de l'église franque, ni soumission durable de la papauté à la volonté des empereurs. Beaucoup de gestes proprement religieux montrent que l'accord prévaut, même s'il faut surmonter des divergences. Ainsi le roi Pépin fait adopter le chant romain par le clergé franc, ce qui n'est pas une mince entreprise. La collection canonique romaine appelée la *Dionysio-Hadriana* devient, après 774, la règle juridique dans le *regnum Francorum*. En sens inverse Rome accepte certaines initiatives du Palais carolingien. En matière doctrinale, elle reçoit sans enthousiasme la formule *Filioque* dans le texte du *Credo*. En ce qui concerne la discipline ecclésiastique, en 817, c'est un capitulaire de Louis le Pieux qui règle la vie des chanoines. On pourrait multiplier les exemples.

Les résultats, pour l'Église, s'apprécient sur la longue durée et ils sont dans le domaine religieux tout à fait déterminants. La conquête franque et l'activité des missionnaires élargissent en Europe l'horizon de l'Église. L'extension géographique de l'Empire carolingien, contribue à lui donner une règle uniforme ou presque. Les orientations divergentes, avérées ou sous-jacentes, des Églises nationales sont enrayées, sans que tous les particularismes disparaissent pour autant. Il y a une unification de la législation canonique, des pratiques religieuses et de la liturgie. L'Église universelle qui était d'abord communion spirituelle dans la foi chrétienne, s'était dotée lors des grands conciles de l'Antiquité d'une certaine uniformité institutionnelle et juridique. Cette tendance se fait jour de nouveau et va de pair avec une influence grandissante de la papauté.

L'unification de l'Europe sous l'autorité carolingienne renforce l'audience de Rome. Certes, l'éminente dignité reconnue au souverain pontife n'est ni modifiée ni accrue. Mais, alors que les évêques sont des vassaux de l'empereur et tiennent de lui un honneur ecclésiastique, le pape est dans le domaine religieux

un interlocuteur à part, au-dessus du commun, unique dans l'Occident latin. Quel que soit le contrôle que l'autorité impériale exerce sur Rome, les temps carolingiens font du pape un personnage aux dimensions de l'Empire.

Les évêques et le clergé

Dès le « concile germanique », en avril 742, le rappel d'un principe fondamental fixe l'orientation générale de la réforme. « Que chaque prêtre résidant dans un évêché soit soumis à l'évêque du diocèse dans lequel il se trouve[26]. » C'est reconnaître à l'évêque une compétence religieuse territoriale exclusive, ce qui revient à exclure tous ceux qui entendent exercer un ministère itinérant auprès de membres de leur ethnie. Ceux qui arrivent d'on ne sait où, qu'ils soient prêtres ou évêques, ne sont admis à exercer des fonctions qu'après un examen synodal. La conception romaine de l'évêché, circonscription géographique définie, s'impose au détriment des pratiques insulaires.

La mise en œuvre est immédiate, le même concile désigne des évêques pour chaque cité. En fait, il entérine des consécrations faites l'année précédente. À cette date ces nouvelles villes, Erfurt, Eichstatt et Burabur sont de simples bourgs ou moins encore, comme le souligne une lettre du pape qui s' inquiète du discrédit que cette médiocrité pourrait jeter sur l'institution. Pour les promoteurs de la réforme, le caractère proprement urbain d'un siège épiscopal compte moins que l'uniformité de la structure. Charlemagne fait de même lorsqu'il installe la hiérarchie ecclésiastique dans une région, puisqu'il transforme des monastères en évêchés. Il est difficile de se faire une idée de ce que représentent alors de pareilles agglomérations. Ainsi, le moine Liudger, fondateur de Mimigernaford, devient, entre 802 et 804, évêque et son abbaye l'église cathédrale de Münster en Westphalie. C'est un évêché qui avoue clairement son origine.

Le concile germanique reconnaissait également à Boniface la qualité de *missus* du pape et la dignité d'archevêque. A cette date ces deux termes ont un sens presque identique et désignent un délégué du pape qui a autorité sur les évêques. Longtemps le titre d'archevêque est conféré par le pape à l'évêque capable de poursuivre l'œuvre de réforme. Ainsi Chrodegang, évêque de Metz, succède à Boniface dans cette fonction et réunit un certain nombre de conciles réformateurs, à Ver et à Verberie, en 756, à Compiègne en 757, puis à Attigny en 762[27]. C'était le prélude à un rétablissement plus complet de la hiérarchie ecclésiastique. Les pouvoirs d'archevêque sont progressivement attribués à l'évêque de la capitale de la province. Peu avant 782, à la demande de Charlemagne, le pape Hadrien envoyait à l'évêque de Reims le *pallium*, longue et étroite bande de laine blanche qui se porte au cou et qui est l'insigne de cette dignité. En 811, dans le testament de Charlemagne, toutes les anciennes métropoles, à l'exception de trois, avaient reçu cette distinction. À cette date, la structure ancienne de l'Église était presque entièrement rétablie.

L'archevêque dispose de pouvoirs importants. Il préside à la consécration des nouveaux évêques et les réunit en concile. Il a autorité sur eux et doit visiter leur diocèse. En cas de litige entre un évêque et son clergé, il joue le rôle d'instance d'appel. Beaucoup de questions se règlent à ce niveau, car le pape n'a pas à cette date de juridiction directe et immédiate sur les évêchés et encore moins sur les paroisses.

Dans le cadre du royaume ou de l'Empire, les diverses provinces ecclésiastiques forment des circonscriptions bien définies qui disposent d'une certaine autonomie. Elles ont repris les limites géographiques des provinces de l'époque romaine alors que ce cadre administratif ne correspond plus à la réalité de l'exercice du pouvoir à l'époque carolingienne. Dès que l'Empire est partagé ce système permet d'intervenir d'un royaume dans l'autre. Cette possibilité confère aux archevêques une influence

politique considérable. D'une façon plus générale, certains, tel Hincmar de Reims, ont su donner à leurs fonctions un lustre et une importance qui font de cet honneur ecclésiastique une dignité clé dans la vie du royaume[28].

Le concile germanique se préoccupait également de réformer le clergé, aussi bien pour ses mœurs que pour l'exercice de ses fonctions religieuses. Il décide que les prêtres fornicateurs seront contraints à faire pénitence en prison, au pain et à l'eau, pendant deux ans. On ne sait si une pareille mesure a été appliquée. Les initiatives pastorales paraissent plus fécondes. Chaque prêtre doit rendre compte de son ministère à l'évêque pendant le carême, ce qui suppose une réunion générale du clergé dont le concile germanique ne fait pas état. Cette disposition paraît à l'origine des synodes diocésains annuels dont il est question dès les années qui suivent. Tous les prêtres doivent s'y rendre. Un capitulaire de Pépin le Bref, en 754 ou 755, prévoit que l'archidiacre et le comte doivent rappeler cette obligation à ceux qui pourraient l'oublier. Le comte peut infliger aux récalcitrants une lourde amende de 60 sous[29]. La réforme passe par ces réunions.

Pour les clercs, ces synodes ne sont pas sans parenté avec les assemblées locales carolingiennes, car ils permettent de traiter oralement de toutes les questions et de régler les affaires de personnes. L'évêque peut alors s'assurer de l'orthodoxie de son clergé et de son exactitude dans l'accomplissement des rites sacramentaires. Il leur fait part, à cette occasion, des décisions prises par les assemblées ou les conciles. Il leur commente les articles des capitulaires. Ce rouage paraît essentiel pour l'application de la réforme. L'aspect juridique et contraignant de cette entreprise est tempéré par un document général élaboré, en 789, par Alcuin. *L'Admonitio generalis* est un long capitulaire qui ne prévoit aucune sanction et qui s'efforce sous forme d'exhortation de présenter à chacun l'ensemble de ses devoirs. Elle donne une idée de l'état d'esprit qui prévaut sous le règne de Charlemagne. Le rappel des canons de l'Église antique occupe la première partie du texte. Dans la seconde, diverses recommandations intéressent directement les évêques et les prêtres. L'élémentaire y côtoie le sublime. Il est dit que les prêtres ne peuvent célébrer la messe sans communier. Ils ne doivent pas avoir de femme chez eux, sinon leur mère, leur sœur ou une personne au-dessus de tout soupçon. Les derniers chapitres sont les plus importants parce qu'ils sont originaux. Ils font entrevoir un programme de formation cléricale et un idéal de vie[30].

Sous le règne de Louis le Pieux et de ses successeurs, lorsque la restauration culturelle fait sentir ses effets, des statuts synodaux sont élaborés au cours de ces réunions diocésaines. Certains sont promulgués par des évêques éminents tels Théodulfe d'Orléans ou Wulfade de Bourges. Ils permettent d'avoir une idée plus précise de ce que les évêques exigent de leur clergé. Les canons tentent de tenir le prêtre à l'écart des principales tentations du monde. Ces statuts traitent abondamment de l'administration des sacrements, de la célébration des fêtes, de la prédication et de l'encadrement du peuple chrétien[31]. Il s'en dégage une impression de bonne tenue générale. On mesure le chemin parcouru en moins d'un siècle.

Un début de réforme générale de l'Église franque avait été entrevu par Boniface et par les princes francs lors du concile germanique et des réunions d'Estinnes et de Soissons. L'entreprise était délicate, car elle comportait la tutelle des Églises par les princes francs puis par le roi, ce qui mettait fin à des positions acquises. La réforme progresse en même temps que le pouvoir des Pippinides. On peut se faire une idée de ses limites géographiques à travers la liste des évêchés représentés au concile d'Attigny réuni par Chrodegang, en 762. Aucun diocèse du sud de la Loire n'y figure, en dehors de celui de Bourges. À l'intérieur du pays franc, les défections sont nombreuses, ce qui signale autant de réticences. En outre, une restauration matérielle est souvent indispensable avant tout effort de réforme morale et religieuse. En 782, un jugement prononcé par quatre *missi* de Charlemagne oblige le comte Milon à restituer à la cathédrale de Narbonne son patrimoine. Le rétablissement de ce grand évêché méridional est lent. En

798, le siège de Lyon est de nouveau pourvu après un demi-siècle de vacance. Leidrade, le nouvel évêque, écrit à Charlemagne une lettre sur l'état de son Église. Tout y était à faire : réparer les bâtiments, former le clergé, fonder une école, réformer la liturgie[32]. Chaque ville est un cas. Dans ces conditions, les conciles qui se réunissent en 813 à la demande de Charlemagne, à Reims, Chalon, Mayence, Tours et Arles pour proposer à l'empereur diverses mesures apparaissent comme une consultation préalable qui arrive en son temps.

Il appartenait à Louis le Pieux de réaliser tout ou partie de ce programme. Les réformes les plus importantes sont l'œuvre de conciles réunis à Aix-la-Chapelle entre 816 et 817. Des capitulaires promulgués par l'empereur donnent force de loi aux règles fixant les normes de vie des monastères féminins. Il en va de même pour les chanoines. Les moines doivent suivre la règle de saint Benoît dans l'interprétation donnée par Benoît d'Aniane. Cette législation qui donne à l'Église une plus grande uniformité dans ses structures ne s'applique pas sans résistance. L'empereur fait preuve de beaucoup de persévérance. Le capitulaire de 819 qui fixe la tâche des *missi* est caractéristique. Il traite de questions traditionnelles comme les immunités, les avoués, les dîmes et le respect dû aux églises. Il comporte également un article précis et explicite sur la manière de mettre à la disposition des chanoines les terrains nécessaires à la construction d'un cloître. C'est la mise en application concrète de la règle promulguée les années précédentes.

On prend la mesure de l'œuvre accomplie sous le règne de Louis le Pieux. Les évêchés, réunis en provinces ecclésiastiques sous l'autorité d'un archevêque couvrent tout le territoire de l'Empire. Les églises sont desservies par un clergé honorable que les évêques contrôlent. Il assure l'encadrement religieux des laïcs en liant la pratique des sacrements, la morale et le conformisme politique. Certes, il n'en faut pas plus pour assurer le salut. La pastorale est ainsi en accord étroit avec l'idéologie qui inspire le gouvernement.

Les temps carolingiens voient l'installation d'un système politique et social assurant l'imbrication réciproque de l'Église et de l'Empire. Il n'est pas seulement question de reconnaître le christianisme comme religion exclusive, ce qui était acquis, mais de réorganiser la société en faisant droit autant que possible à ses exigences. Le culte est devenu l' expression primordiale de la vie publique, préalable indispensable à toute décision. Les évêques jouissent d'une autorité morale indiscutée et leur formation intellectuelle accroît encore leur influence. Ils dirigent un clergé qui encadre la population. À ces fonctions pastorales et religieuses, intégrées dans le mode de gouvernement, s'ajoutent les éléments de puissance attribués au clergé et aux moines. La possession de biens fonciers fait des évêques et des abbés de véritables seigneurs dont la richesse ne le cède en rien à celle des grands. Comme eux, ils exercent le pouvoir par délégation, comme conseillers de l'empereur ou à travers l'immunité. Recrutés dans les familles puissantes, les évêques et les abbés appartiennent à l'aristocratie.

Le monachisme carolingien

Le concile germanique avait traité en une phrase des problèmes monastiques. Ses recommandations étaient simples et laconiques. Les moines et les moniales devaient « se préoccuper de vivre et de se diriger selon la Règle de saint Benoît »[33]. Une affirmation de ce genre est, en 742, un souhait, un projet de réforme et une entreprise de longue haleine. Une certaine uniformisation du monachisme latin est obtenue sous le règne de Louis le Pieux, après bien des difficultés, non sans laisser ici ou là des exceptions. Bref, il faut un peu moins d'un siècle pour réaliser le programme de Boniface.

En 742, la vie monastique a déjà une longue histoire. Les établissements qui existent alors portent la marque matérielle et spirituelle du contexte dans lequel ils ont été fondés, car le monachisme a revêtu selon les régions et les époques des formes adaptées aux nécessités du moment et aux sensibilités religieuses. Trois grands types, legs d'un passé proche ou lointain, se distinguent facilement dans la deuxième moitié du VIIIe siècle.

Sous sa forme la plus ancienne le monachisme est lié à la ville et à l'évêché. Il est situé à l'extérieur, mais à proximité, parfois sur la tombe de martyrs, dans une zone de cimetière. Il dépend matériellement et spirituellement de l'évêque. Il représente alors un lieu de retraite loin de l'agitation du monde, un centre de formation spirituelle et un lieu d'excellence religieuse. Il ajoute au culte public rendu en ville une touche d'ascétisme, de désintéressement et de recherche personnelle de salut. Sa présence a quelque chose d'indispensable pour montrer que la vie religieuse prime sur tout. Des monastères prestigieux comme Saint-Martin-de-Tours, Saint-Denis, Saint-Victor-de-Marseille ou Saint-Césaire-d'Arles pour les moniales, répondent à cette vocation. À vrai dire toutes les cités sont dotées d'un ou de plusieurs établissements de ce type. Il s'en fonde encore à l'époque mérovingienne et rien ne permet de croire que cette formule est périmée dans la deuxième moitié du VIIIe siècle.

La deuxième forme de monachisme, celle à laquelle Boniface fait référence, se réclame en Occident de saint Benoît. Il a quitté Rome, en 500, pour la solitude de Subiaco, puis pour la vie en communauté au sommet du Mont Cassin, loin de toute agglomération. Les moines y vivent en autarcie maté-rielle et spirituelle autant qu'il est possible. Ils cultivent eux-mêmes des terres qui leur appartiennent et se soumettent aux directives d'un abbé qui est leur maître spirituel. Autonomes, les moines procèdent à son élection à la mort du titulaire. Le rôle de l'évêque se borne à participer à son *ordination* et à l'empêcher s'il est indigne[34]. L'éloignement du monde, le travail manuel, l'humilité, l'obéissance et la piété définissent un cheminement exempt de tout excès vers la perfection religieuse. L'expérience de Benoît, longuement exposée par les *Dialogues* de Grégoire le Grand, doit à l'ouvrage du pape une audience exceptionnelle[35]. Alors que la Règle est un texte privé dont toute l'autorité tient à ses qualités, elle est adoptée dans le sud de la Gaule dès la deuxième moitié du VIe siècle.

À ces modèles anciens s'ajoute le monachisme évangélisateur que Boniface lui-même a illustré avec éclat. C'est le prolongement de la mission envoyée par Grégoire le Grand en Angleterre. La formule est largement utilisée sur le continent dans le *Regnum Francorum,* en Frise et en Germanie. Son expansion résulte de l'étroite collaboration entre un fondateur et une ou plusieurs familles de la haute aristocratie. Largement dotés en biens fonciers, les moines, libérés du souci de travailler de leurs mains pour se nourrir, peuvent se consacrer à l'évangélisation, à l'éducation des enfants, à la formation du clergé et à tous les travaux intellectuels que réclame cette vocation. Les monastères les plus illustres sont construits à la frontière de l'évangélisation, comme Friztlar ou Fulda. La vie de moine missionnaire est éprouvante, soumise à bien des menaces, dont celle du martyr. Boniface lui-même finit massacré par les Frisons à Dokkum.

Dans le royaume Franc, puis dans l'Empire, les monastères fondés lors du grand mouvement de mission revêtent une importance politique primordiale. Ils la doivent à leurs richesses et à la puissance des familles auxquelles ils sont liés. Nombre d'entre eux sont possession des Pippinides. Ces derniers s'emparent en outre des abbayes fondées par les Mérovingiens. Les unes et les autres deviennent des monastères royaux puis impériaux. Ils relèvent peu ou pas de l'évêque qui n'y exerce que des fonctions liturgiques épisodiques, mais du souverain qui peut en mobiliser les biens et qui en dispose en faveur de ses proches. Angilbert, conseiller de Charlemagne, bien que laïc, fut un remarquable abbé de Saint-Riquier. Alcuin est abbé de Saint-Martin-de-Tours et de plusieurs autres abbayes. Adalhard et Wala,

cousins de Charlemagne, personnages éminents s'il en fut, ont dirigé l'abbaye de Corbie l'un après l'autre. Les diplômes d'immunité que Pépin le Bref et Charlemagne distribuent généreusement permettent de s'attacher les monastères fondés par d'autres. Le monachisme se réorganise autour du souverain, au détriment des fondateurs et des évêques. Il se réforme en adoptant progressivement la Règle *de saint Benoît*. Vers 790, sur instruction de Charlemagne, l'évêque Adalgarius obtient du Mont-Cassin un texte authentique aussitôt utilisé.

Une réforme générale du monachisme est entreprise sous le règne de Louis le Pieux à l'instigation et sous la conduite de Benoît d'Aniane[36]. En 816, un synode tenu à Aix-la-Chapelle décida que tous les moines feraient la même profession et auraient les mêmes obligations. C'était imposer l'uniformité sur la base de la *Règle de saint Benoît*. Les observances qui l'explicitent se présentent comme une déclaration qui est mise en forme dans un long capitulaire présenté en 817 à l'ensemble des abbés[37]. Fixer tous les détails de la vie monastique, c'est instituer une véritable règle, la seule légale dans l'Empire à cette date.

Cette législation allonge considérablement les offices. Les moines doivent dire des psaumes supplémentaires avant et après les heures. Ils ont à visiter les autels trois fois par jour et prier devant chacun d'eux. Il leur faut encore réciter quotidiennement l'office des morts. La prière collective ou individuelle devient l'occupation exclusive et fait disparaître presque tout travail manuel, devenu au demeurant tout à fait inutile. Les moines vivent du produit de leurs biens fonciers, ce qui entraîne d'autres rapports avec le monde. À vrai dire, ce mode de vie éloigne de l'inspiration de Benoît de Nursie. Il est la conséquence de la transformation du monachisme en institution dans un immense empire.

D'autres dispositions s'efforcent de limiter les rapports entre le monastère et le monde et à donner à la vie monastique toute sa rigueur. L'abbé est soumis au même régime que les autres moines et ne doit plus vivre à part, hors de la clôture. Cette mesure devait mettre fin à l' institution d'abbés laïcs, grands seigneurs qui régentent un monastère sans assurer la direction spirituelle des moines. Les abbayes ne doivent plus recevoir d'enfants ni tenir d'écoles. L'hospitalité, devoir monastique reconnu, est limitée. De même, les obligations des abbayes en matière militaire sont restreintes. Toutes ces mesures ont le même but.

Il faut se garder d'une appréciation hâtive de la réforme de Benoît d'Aniane, car la critique au nom de'la lettre de la *Règle de saint Benoît* est idéologique et largement anachronique. Elle paraît mieux adaptée au contexte qu'on ne le dit. L'effort d'uniformisation trahit la prise de conscience de l'unité de l'Empire et de l'existence en son sein d'une institution aussi vaste que lui : le monachisme. Cette perception d'ensemble est une vision d'avenir. Les diverses dispositions ne sont pas sans raison, car elles tiennent compte d'une situation nouvelle. La tâche des monastères missionnaires est accomplie, puisque la christianisation est générale, ce qui inspire un désengagement du monde qui renvoie directement à la tradition de Benoît de Nursie. En sens inverse, le travail manuel n'est pas senti comme une nécessité dans cette société abruptement aristocratique qui donne au monachisme un statut seigneurial. Ce retrait du monde s'accompagne d'un retour sur soi et d'une pulsion ascétique tempérée par l'expérience. La vocation des monastères demeure la supplication du Ciel dans l'excellence spirituelle et le renoncement au monde. La multiplication des prières en est la conséquence évidente. Elle traduit jusqu'à l'excès le sens proprement religieux donné à ce genre de vie.

La réforme de Benoît d'Aniane recentre la vie monastique sur la fonction qu'elle a toujours remplie à titre essentiel dans la société carolingienne et la dégage des tâches annexes aussi importantes qu'elles soient. Dans le *De litteris colendis*, lettre adressée en 787 à Baugulf, abbé de Fulda, Charlemagne

écrivait qu'il avait reçu « ces dernières années des missives expédiées par divers monastères l'assurant que les frères qui y demeuraient se battaient pour lui dans les pieuses et saintes prières »[38]. Il ne s'agit pas de simples formules creuses. Clercs et laïcs sont persuadés que l'issue de toute entreprise est dans les mains de Dieu et qu'il faut sans cesse le supplier pour avoir ses bénédictions en ce monde et le salut dans l'autre. Les moines assurent une véritable mission publique en tenant le ministère de la prière. Leur œuvre s'apparente au combat des guerriers. Ils doivent solliciter Dieu sans cesse pour le roi franc, pour sa famille, pour les armées et pour l'ensemble du peuple. Avec le rétablissement de l'Empire, la mission du monachisme s'élargit. Or, une perception beaucoup plus vive des manquements graves aux obligations de la morale et de la religion se fait jour dès la fin du règne de Charlemagne. Dès lors les moines doivent intercéder en permanence, car il faut détourner le juste châtiment de Dieu. Cette nouvelle conscience n'est pas étrangère à la pulsion ascétique et au retrait du monde de la réforme de Benoît d'Aniane.

La mise en application de ce capitulaire monastique se heurte à une résistance forte et durable. Les abbayes s'appuient sur leurs traditions. De plus, les souverains ont tellement besoin des ressources en biens et en hommes des grands monastères que l'éloignement du monde est un principe vite abandonné dès que la société carolingienne est en crise.

Le renouveau culturel

Il suffit de lire le pauvre latin des continuateurs du pseudo-Frédégaire pour mesurer la décadence culturelle qui affecte le pays franc. Certes, les troubles et les guerres qui jalonnent la marche vers le pouvoir des Pippinides sont peu favorables au maintien de la latinité. Un constat plus radical s'impose. Dans cette société agraire et militaire la culture antique n'a pas de réelle nécessité. Elle n'a sa place que chez les clercs et les moines pour des raisons religieuses. Encore faut-il comprendre que pour eux la morale et la piété l'emportent sur le savoir. Dans ces conditions, la renaissance culturelle carolingienne surprend par son ampleur et par sa richesse.

C'est parmi les moines missionnaires actifs en pays frison et en Germanie que l'on relève les premiers signes d'une attention plus grande à la culture. Elle est liée à l'évangélisation et suit le modèle insulaire. Boniface illustre au mieux ces préoccupations. Sa correspondance est écrite dans une langue parfaitement classique et son style est d'une sobre clarté. En Angleterre, il a donné un enseignement aux moines de son abbaye de Nursling et a écrit un traité de grammaire. Sur le continent il s'inquiète de l'incorrection du latin des prêtres et demande au pape si une formule sacramentaire estropiée par un célébrant doit être considérée comme valide. Les prêtres doivent utiliser correctement les livres liturgiques, ce qui dépasse largement le niveau élémentaire de la parole. Ils sont amenés à indiquer les pénitences, ce qui suppose du discernement. Ceux qui ont accès à l'Ecriture sainte doivent avoir recours aux règles qui président à l'interprétation des textes. Un programme minimum entraîne dans son sillage la culture savante, au moins pour un tout petit nombre.

Les rois partagent ce souci. Ils ne peuvent admettre que l'Église prie mal parce que le clergé est insuffisamment formé ou que les livres soient mal corrigés. Ils ne peuvent pas plus supporter que, faute de conseils avisés, les chrétiens continuent à pratiquer des rites païens ou à commettre des abominations[39]. Ils savent que de telles insuffisances font peser de lourdes menaces sur le royaume. Ils mettent en route la renaissance culturelle exactement comme la réforme de l'Église. C'est en fait une seule et même entreprise.

À vrai dire la présence de lettrés autour des rois répond à divers besoins. Les rapports avec le pape ou

le Basileus ne peuvent se passer d'écrits et le roi fait appel à du personnel compétent pour le représenter dans un concile ou dans toute autre réunion où il y a débat sur la doctrine. En outre, la bonne administration demande des archives. Enfin le roi lui-même prend plaisir à deviser avec des savants et à être entouré d'hommes capables de lui expliquer toutes les curiosités du monde. Il y a au palais, autour de Charlemagne, un groupe d'intellectuels bien formés qui manient avec bonheur et subtilité le savoir aussi bien que la poésie. Il y a une bibliothèque, dont le contenu a pu être restitué, un atelier de copistes et une école de miniaturistes, car les manuscrits doivent être dignes d'un roi ou d'un empereur. Enfin, les hauts faits et les éminentes qualités d'un souverain doivent être célébrés, car c'est nécessaire à sa gloire. Un poème, une biographie susceptibles de retenir l'attention sont l' œuvre de spécialistes.

Or, la pénurie de lettrés se fait sentir en pays franc et jusqu'à la cour. Charlemagne fait appel à des étrangers. Pierre de Pise qu'il a ramené d'Italie après sa première campagne contre les Lombards lui apprend la grammaire. À vrai dire, la tâche était d'une toute autre ampleur. En invitant Alcuin à mettre ses compétences au service du royaume franc, Charlemagne a fait un choix particulièrement judicieux. Originaire de Northumbrie, il vient d'une Église née des missions du VIe siècle[40]. Chez les Anglo-Saxons, il n'y a aucun passage entre la langue vernaculaire et la culture chrétienne, latine et antique. Tout doit être appris dans une école, car les disciplines qui entrent dans la formation du clergé n'appartiennent pas à la sphère culturelle des peuples barbares. C'est le modèle qui répond le mieux à la situation de la Frise, de la Germanie et même du pays franc. Alcuin est parfaitement conscient de sa mission. « Je ne suis pas venu en Francie et je n'y suis pas resté pour des raisons d'avarice. Celui qui connaît mon cœur m'en est témoin, mais à cause des nécessités de l'Église, pour y confirmer les fondements de la foi[41].» Alcuin était tout à fait capable de restaurer les bases de la culture et de former des disciples dignes des charges épiscopales.

Quelques textes venus du palais à l'époque de Charlemagne engagent à cet effort intellectuel. Les ambitions paraissent modestes. Un paragraphe de l'Admonitio generalis prescrit : « Qu'il y ait des écoles pour apprendre à lire aux enfants et que dans chaque évêché et dans chaque monastère on enseigne les psaumes, les notes, le chant, le comput, la grammaire et les livres catholiques[42]. » Cette formation a un caractère proprement clérical comme le montrent et les matières enseignées et les lieux de culture. Le De litteris colendis le dit de manière encore plus explicite : « Nous vous exhortons à ne pas négliger l'étude des lettres pour que vous puissiez plus facilement et plus exactement pénétrer les mystères des divines Écritures[43]. » Les effets de ces recommandations sont certains, mais lents à se manifester. De multiples indices en témoignent dès le règne de Louis le Pieux. Ainsi les deuxièmes statuts synodaux de Théodulphe pour l'évêché d'Orléans, en 817, se préoccupent de la création d'écoles dans les paroisses, ce qui suppose un champ élargi. Le capitulaire d'Olonna, promulgué en 825 par Lothaire, regroupe en quelques centres bien définis l'enseignement donné en Lombardie[44]. Ce texte qui prétend parer à l'incurie des responsables montre qu'il y a une certaine exigence de qualité. Cette tendance se confirme après 830 et donne naissance aux premières écoles de renom comme celle qui s'installe à Reims.

L'école du palais est bien différente. Les *nutriti* ont toujours eu une place à la cour où se fait traditionnellement l'apprentissage des jeunes, futurs compagnons des princes. Cette fonction est élargie pour répondre aux besoins d'un empire. Leur formation est assurée par les conseils comme par l'enseignement des meilleurs lettrés. Les membres de l'aristocratie, même laïcs, savent souvent lire et écrire le latin comme le montre le *Manuel* écrit par Dhuoda à l'usage de son fils[45]. L'Académie du palais est un cadre amical plus fermé et plus informel encore. Entouré de ses familiers, Charlemagne qui est curieux de tout s'informe, questionne et suscite le débat.

La tâche de restauration est immense et se poursuit en de multiples directions en même temps. Il y a un

immense effort pour recueillir et conserver tout le legs culturel de l'Antiquité. Les scribes de l'époque carolingienne copient intrépidement, car le triomphe du christianisme, même culturellement, leur paraît si bien assuré qu'aucune œuvre païenne ne les rebute. L'Empire assume tout. Les textes qu'ils ont connus et transcrits sont parvenus presque en totalité jusqu'à l'époque de l'imprimerie. Cette intense activité permet de reconstituer de grandes bibliothèques, comme à Corbie, à Fleury-sur-Loire ou à Saint-Riquier. Plus concrètement encore, au terme de nombreuses initiatives et de tâtonnements divers, les scribes parviennent à définir une écriture simple et régulière qui est d'une grande lisibilité : la caroline. Sa mise au point de Corbie à Saint-Martin-de-Tours est acquise au début du IXe siècle. En quelques décades, elle se répand dans tout le monde carolingien.

Cette renaissance culturelle commence modestement par la mise en circulation de textes fondamentaux, corrigés et sûrs, permettant d'assurer une prière publique convenable. Ainsi, Charlemagne se préoccupe de faire corriger les ouvrages liturgiques : les lectionnaires et les évangéliaires, recueils des *Épîtres* et des *Évangiles* lus à la messe. Il charge Paul Diacre de composer un homéliaire, c'est-à-dire une collection de sermons destinés à servir de modèle pour la prédication. Il fait demander au pape Hadrien un sacramentaire, formulaire comportant l'ensemble des prières pour toutes les fêtes et toutes les cérémonies. Il est adapté par Benoît d'Aniane. Il fait diffuser la collection canonique appelée *Dionysio-Hadriana* envoyée de Rome par le pape. Enfin, la révision du texte de la Bible sur un bon manuscrit latin est achevée par Alcuin, en 800. Cette version est d'usage commun jusqu'aux corrections faites par les maîtres parisiens au XIIIe siècle.

La renaissance culturelle repose également sur une connaissance précise du latin. On apprend à lire dans le *Psautier*. Ensuite, la grammaire est enseignée dans les écoles en utilisant les traités venus de l'Antiquité et en pratiquant les auteurs. C'est une initiation à la langue classique et à ses usages. Les lettrés se sont efforcés de rendre cette discipline élémentaire accessible sinon attrayante. Alcuin donne un *De grammatica* et un *De orthographia*. Il n'est pas le seul, car toute une tradition scolaire se forme. Certains maîtres commentent les œuvres antiques, principalement les poésies, d'un point de vue grammatical.

Le *Dialogus* de *rhetorica et virtutibus* d'Alcuin est déjà plus ambitieux. La rhétorique est un art qui procède de la raison et un souverain en use pour autant qu'il sache se conduire. C'est une réflexion politique et un dialogue qui renoue avec un genre littéraire antique. À vrai dire, Alcuin écrit abondamment soit qu'il ait à réfuter les erreurs des adoptianistes, soit qu'il ait à expliquer l'Écriture sainte ou le mystère de la Trinité. Il fait souvent œuvre de pédagogue. Ses *Lettres* adressées à des familiers et à tous les grands ont le mérite d'aborder toutes sortes de questions sous la forme la plus directe et la plus simple.

Dès le règne de Louis le Pieux, les lettrés pratiquent tous les genres littéraires. Il y a des poètes et des historiens, des grammairiens et des encyclopédistes, des théologiens et des moralistes. Les signes d'une réussite culturelle sont évidents. Quelques œuvres tranchent. Dans la *Vie de Charlemagne* Eginhard, en s'inspirant de Suétone et en démarquant divers auteurs latins, parvient à écrire une biographie originale, lourde de sous-entendus politiques. L'élégance du style et l'intérêt du sujet fait que l'œuvre l'emporte de beaucoup sur de simples récits comme celui que Nithard consacre à l'*Histoire des trois fils de Louis le Pieux*. Dans le domaine de la réflexion philosophique et théologique, les œuvres prolongent et imitent les traités de Bède le Vénérable. Elles utilisent le savoir antique transmis par des compilateurs comme Isidore de Séville. Dans les meilleurs cas, les évêques et les moines s'inspirent de saint Augustin et de Grégoire le Grand. L'originalité fait soudain irruption dans cet univers très latin avec Jean Scot Érigène.

Il arrive en 845 à la cour de Charles le Chauve et enseigne au palais. On perd sa trace après 870. Capable de lire et de traduire le grec, sans que l'on sache de qui il tient sa formation, il est en mesure de concevoir le monde en s'inspirant des Pères de l'Église grecque. Le De *divisione naturae* est un cas à part dans la théologie occidentale.

Un rayonnement artistique

Les barbares ne manquaient pas d'habileté technique et ils avaient développé un art en accord avec leur mode de vie de guerriers en voie de sédentarisation. Ils étaient plus particulièrement compétents dans le travail des métaux, en particulier dans la réalisation d'armes de haute qualité technique. Diverses pièces d'équipement, des ustensiles et des bijoux témoignaient également de leur savoir-faire. Ils les couvraient d'un décor qui occupait souvent la surface entière et où les vides se bornaient à limiter les formes. Le métal incitait à la ciselure qui est un dessin gravé beaucoup plus qu'à une réalisation en épaisseur. Ces artisans puisaient dans un répertoire de formes stylisées où les figurations linéaires et les représentations animales et plus rarement humaines tenaient une place essentielle[46]. Ces motifs avaient tout à la fois des propriétés magiques et ornementales.

Étrangers à la civilisation urbaine, les barbares ne connaissaient ni la construction ni la sculpture. De même, leurs lois étaient transmises oralement tout comme les récits épiques et ils se passaient de livres. Néanmoins, ils étaient en rapport depuis longtemps avec les Romains et cédaient à la séduction qu'exerçait sur eux une civilisation nettement supérieure. En dehors des faits de guerre, ils n'entendaient pas la détruire. De plus, les barbares qui s'étaient installés comme fédérés ou en vertu d'un traité se retrouvaient dans un cadre monumental qu'ils partageaient avec les Romains. D'ailleurs, les gens de métiers n'avaient pas cessé leur activité et s'employaient après le siège d'une ville à réparer les dégâts, comme on le voit à Trèves.

Les rois barbares construisent. Il subsiste suffisamment de bâtiments mérovingiens pour qu' il n'y ait aucun doute à ce sujet. Les textes font mention de beaucoup d'églises et de très nombreux monastères, disparus depuis. Certes, le maintien des traditions romaines est plus évident dans les régions méridionales, à Ravenne par exemple, qu'en Belgique ou en Germanie. Là où il s'agit du simple prolongement d'une civilisation précédente, l'art de bâtir s'essouffle en même temps que la romanité. À Trèves, le premier quart du VIe siècle marque la fin de cette période. Les affrontements qui jalonnent l'ascension des Pipinnides au pouvoir mettent un terme à cette transition en Europe du Nord.

De même que les entreprises de Pépin le Bref et de Charlemagne entraînent une restauration de la culture, elles incitent pour les mêmes raisons à une reprise des activités de construction et de décor. Le prestige du roi et l'honneur dû à Dieu exigent tout à la fois des bâtiments aussi somptueux que possible, l'utilisation des matériaux les plus nobles et le recours aux artistes les plus doués. À vrai dire la tâche était immense et les moyens limités. De 750 à 790, les débuts sont modestes et les entreprises concernent les villes et les abbayes que la dynastie et ses fidèles les plus proches traitent avec le plus d'égards : Metz, Saint-Denis. Dès la dernière décennie du VIIIe siècle une plus grande richesse permet la mise en chantier de grands projets comme les monastères de Lorsh, de Saint-Riquier, de Fulda et surtout du palais d'Aix avec la construction de la chapelle. Le rétablissement de l'Empire donnait à ces réalisations une signification idéologique qui faisait renouer avec la tradition impériale antique et rivaliser avec Byzance. Avec les dernières années du règne de Charlemagne et celui de Louis le Pieux, les constructions se multiplient dans tout l'Empire qui se couvre de bâtiments nouveaux. Certains sont modestes, d'autres de grandes dimensions comme l'abbatiale de Corvey, construite entre 822 et 855.

Les modèles sont évidemment romains. À Trèves, en pleine Austrasie, il y a des bâtiments civils du Bas Empire, imposants et de belle facture. À Rome, ils sont plus nombreux et plus prestigieux. La basilique de Maxence, sur le Forum, est à l'origine de la grande salle, *l'aula regia*, du palais d'Aix. Les églises constantiniennes servent de référence pour toutes les cathédrales et l'adoption de la liturgie romaine n'est pas étrangère à cette imitation générale. La construction circulaire que Constantin a fait élever sur le tombeau du Christ à Jérusalem est connue par les récits des voyageurs et par de très nombreuses représentations. Elle inspire la rotonde de Saint-Riquier et par cet intermédiaire son influence se relève dans beaucoup d'autres constructions postérieures[47]. Saint-Vital de Ravenne, ouvrage de conception byzantine édifiée entre 526 et 545 pour honorer les martyrs, est le modèle le plus proche de la chapelle palatine à Aix. L'œuvre de l'architecte Eudes de Metz répond à des fonctions différentes et l'adaptation élimine toute servilité. D'une façon générale, les constructions de l'époque carolingienne sont si variées et font référence à tant de bâtiments qu'il n'y a aucune uniformité.

Pour les églises, la mosaïque est le décor le plus prestigieux et le plus riche. La coupole de la chapelle palatine à Aix comportait une grande composition céleste, avec un Christ acclamé par les vieillards de l'Apocalypse. La place du trône de Charlemagne montre que la disposition des lieux répondait à un programme réfléchi sur la hiérarchie des pouvoirs en ce monde[48]. Les préoccupations idéologiques sont présentes. De façon plus modeste, Théodulphe, évêque d'Orléans, a fait orner l'abside de son oratoire à Germiny-des-Prés d'une mosaïque représentant l'Arche de l'Alliance adorée par des anges. Il en allait ainsi dans bien d'autres constructions, mais il n'en resté rien. Rome fait exception. L'art de la mosaïque y est en pleine renaissance dès le pontificat de Léon III qui en orne l'abside de nombreuses églises. L'œuvre la plus significative est, dans Sainte-Praxède, la petite chapelle Saint-Zénon, mausolée que le pape Pascal Ier fait élever à sa mère. La peinture murale est une solution moins riche. En dépit des pertes, les témoins subsistants sont nombreux. Un décor peint se rencontre aussi bien dans de minuscules églises alpestres comme Naturno ou Mais que dans les grandes constructions monastiques telles que Saint-Germain-d'Auxerre. Savant ou provincial, cet art adapte et transforme progressivement le style byzantin.

La renaissance carolingienne tout à la fois religieuse et culturelle exigeait la multiplication des livres. Ceux qui servaient aux célébrations liturgiques étaient indispensables et devaient avoir par respect pour le culte les mêmes qualités que les pièces d'orfèvrerie destinées au même usage. L'empereur, les évêques, les grands, ceux qui disposaient de moyens, les faisaient décorer par des artistes. Il y a des miniaturistes au palais à l'époque de Charlemagne. L'illustration reprend souvent des traditions iconographiques déjà fixées. Ainsi, le portrait de Matthieu, Marc, Luc et Jean ou leur symbole se trouvent en tête des passages utilisés par les Évangéliaires. Les sacramentaires ou les psautiers permettent plus de liberté. L'imagination des artistes carolingiens sait de toute façon animer les scènes les plus convenues. Les grands personnages font également copier les livres illustrés de l'Antiquité, qu'ils contiennent des textes sacrés ou profanes. Les manuscrits astronomiques sont parmi les plus beaux jamais exécutés. Rien ne surpasse les *Aratea* de Leyde[49].

Les ateliers carolingiens peuvent se référer à une tradition multiple. En Irlande et en Angleterre, le livre liturgique a été illustré en ayant recours à un système représentatif et graphique, transposition dans la miniature des pratiques artisanales celtes et germaniques. Des exemplaires venus des Îles en même temps que les missionnaires se trouvent sur le continent, à Echternarch ou à Saint-Gall par exemple. Ce décor, en accord avec une sensibilité artistique proche du monde barbare, garde un grand prestige et entre durablement comme une composante dans des réalisations continentales et pas uniquement dans les ateliers du Nord ou de Germanie. Les illustrations romaines plus monumentales et plus réalistes font concurrence, car de nombreuses œuvres de Basse Antiquité sont en circulation. Certains manuscrits

particulièrement remarquables s'inspirent étroitement de ces modèles. C'est le cas du Psautier d'Utrecht qui dérive d'un prototype du Ve siècle[50]. L'archevêque Ebbon le fit exécuter dans l'atelier du monastère d'Hautvilliers près de Reims. Le style de l'illustration romaine qui sert de point de départ à l'imagination créatrice des artistes carolingiens n'est pas unique. À la monumentalité des figures des *Évangiles du couronnement* exécutées à la cour de Charlemagne à la fin du VIIIe siècle s'opposent le frémissement et l'agitation qui animent les mêmes personnages dans les *Évangiles d'Ebbon*, réalisés à Hautvilliers une génération après. La maîtrise de ces apports multiples, intégrés dans une figuration unique, donne naissance aux oeuvres les plus originales. Le *Sacramentaire de Drogon*, réalisé à Metz, au milieu du IXe siècle allie le décor de feuillage et de rinceau au sens de la mise en scène des personnages comme on peut le voir dans les miniatures représentant la Résurrection ou la Pentecôte.

Le rétablissement de l'Empire, événement politique et idéologique capital, donne aux influences latines et romaines un avantage décisif. Il en va ainsi aussi bien pour la culture que pour les arts. Toutefois, alors que la tradition barbare apporte peu dans le domaine du savoir en dehors des lois et des épopées, elle est beaucoup plus riche pour le décor, qu'il s'agisse d'enluminure, de gravure ou d'art du métal. De ce point de vue l'art carolingien qui s'efforce d'intégrer les apports est plus fondamentalement original.

1 Jonas de Bobbio, Vie de saint *Colomban* et de ses *disciples*, éd. A. de Vogüé, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 119.

2 Une analyse de cette structure dans *Réseaux de parenté, memoria et fidélité autour de l'an 800,* in R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le Haut Moyen Âge,* Paris, 2001, p. 108-118.

3 N. Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle,* Paris, 1980, p. 271-345.

4 Th. Schieffer, « La Chiesa nazionale di osservanza romana, l'opera di Willibrord e di Bonifacio », *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800.* Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo, t. VII, Spolète, 1960, t. 1, p. 73.

5 Windfrid est originaire du Wessex et il est moine dans les abbayes d'Exeter et de Nursling. Dans ce dernier monastère il est chargé de la formation des moines. Il part en mission sur le continent à la quarantaine. Il prend le nom de Boniface en 719 lorsque le pape l'envoie en Germanie.

6 *S. Bonifacii et Lulli epistolae,* éd. E. Tangl, Berlin, 1916, lettre 22, p. 37.

7 Lettre à Daniel évêque de Winchester, *ibid*.. lettre 63, p. 130.

8 *Cf*. par ex. le capitulaire d'Estinnes, en 743. *Statuimus quoque cum consilio servorum Dei et populi christiani.* M.G.H, *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. I, p. 27-28.

9 Toutes les lettres envoyées par Alcuin à Charlemagne sont adressées *à David*.

10 Alcuin, *Lettre 96*, P.L., t. 100, c. 305.

11 Les lettres adressées par Alcuin aux grands personnages des royaumes d'Angleterre sont la parfaite illustration de ces théories.

12 M.G.H.. *Capitularia* regum *Francorum,* éd. A. Boretius. t. 1, n° 26, p. 68 sq.

13 *Ibid.*, t. 1, n° 136, p. 270.

14 L. Halphen, *À travers l'histoire du Moyen Âge,* Paris, 1950, p. 92-104.

15 M.G.H., *Capitularia regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 91-93.

16 Les recommandations de Dhuoda sont caractéristiques d'une vie dominée par les exigences rigoureuses de la vie sociale christianisée, *cf* Dhuoda, *Manuel pour mon fils,* éd. P. Riché, Paris, 1975.

17 La vision de Wettin où il est question du châtiment de Charlemagne pour adultère date du règne de Louis le Pieux, *cf*. C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans* l'*Au-delà,* Rome, 1994, p. 324 *sq*.

18 L. Halphen, *À travers l'histoire du Moyen Âge,* Paris, 1950. J. Chelini, *L'aube du Moyen* Âge, Paris, 1991, p. 406 *sq*.

19 Sur Milon, *cf*. J-H Roy et J. Deviosse, *La bataille de Poitiers,* Paris, 1966, p. 140 *sq*.

20 Ch. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne du* VIIIe *au xr siècle,* Le Puy, 1987, laisse entendre que l'évêque du Puy n'a jamais eu la concurrence d'un pouvoir laïc.

21 J. Semmler, « Die Aufrichtung der karolingischen Herrschaft in nördlichen Burgund im VIIIe Jahrhunderts », *Langres et ses évêques VIIIe-XIe siècles,* Langres 1986, p. 19-42.

22 R.A. Gerberding, *The rise of the carolingians and the Liber Historiae Francorum,* Oxford, 1987, p. 179.

23 M.G.H., *Capitulalaria* Regum *Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 113.

24 On a connaissance de cet événement par une lettre de Boniface au pape Zacharie. S. *Bonifatii* et Lulli *Epistolae*. éd. E. Tangl, Berlin, 1916, lettre 51, 1, p. 86-92.

25 Eginhard, Vie de *Charlemagne*, 3e éd. L. Halphen, Paris, 1947, p. 61.

26 M.G.H.. *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 27 sq.

27 *Saint Chrodegang,* Metz, 1967.

28 J. Devisse, *Hincmar, archevêque* de *Reims* (845-882), 3 vol., Genève, 1975.

29 M.G.H., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 31.

30 M.G.H.., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 61 sq.

31 G. Devailly, « La pastorale en Gaule au IXe siècle », *Revue d'Histoire* de *l'Église* de *France,* 1973, p. 23-54.

32 Leidrade, *Epistolae,* I, P.L. t. 99, c. 871-873.

33 M.G.H., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 27.

34 *La Règle de saint Benoît*, éd. A. de Vogüé, t. II, Paris, 1972, ch. 64, p. 648.

35 Grégoire le Grand, *Dialogues,* éd. A. de Vogüé, t. II, liv. 2, p. 126 sq. Paris, 1979.

36 Fils du comte de Maguelonne, Benoît d'Aniane est né vers 750. Élevé à la cour de Pépin le Bref, il fait vœu de se faire moine après avoir échappé à une noyade. Il fonde un monastère sur ses propres biens à Aniane. L'expérience le conduit a adopter un monachisme tempéré, adaptant la Règle de saint Benoît aux coutumes carolingiennes. Proche de Louis le Pieux pendant qu'il est roi d'Aquitaine, il est chargé de conduire la réforme monastique.

37 M.G.H., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 343 sq.

38 *Nam cum nobis in his annis a nonnullis monasteriis saepius scripta dirigentur, in quibus quod pro nobis fratres ibidem commorantes in sacris et piis orationisbus decertarent significaretur...,* M.G.H., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 79.

39 Pépin le Bref dans le premier article d'un capitulaire de 754-755 réprime l'inceste après en avoir donné une définition qui est inspirée de la Bible. M.G.H., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 31.

40 Né vers 730, il a reçu sa formation à l'école cathédrale de York de son maître Aelbert à qui il succède. Charlemagne, qui le rencontre à Parme en 781, l'invite à venir à la cour franque. Il y fait un premier séjour de 782 à 792, puis revient définitivement de Northumbrie à la demande de Charlemagne en 793. Il reçoit en 796 la prestigieuse abbaye de Saint-Martin de Tours où il meurt en 804. Alcuin a enseigné à l'école du palais. Proche de Charlemagne il a participé aux décisions les plus importantes, surtout pendant son deuxième séjour.

41 Ph. Jaffé, *Monumenta Alcuiniana,* Berlin, 1873, *Epist.* 35, p. 255.

42 M.G.H., *Capitularia Regum Francorum,* éd. A. Boretius, t. 1, p. 53-62.

43 M.G.H., *ibid.,* p. 79.

44 M.G.H., *ibid.,* p. 327.

45 Dhuoda, *Manuel pour mon fils,* éd. P. Riché, Paris, 1975.

46 E. Salin, *La civilisation mérovingienne,* 4e partie, Paris. 1959, p. 119-420.

47 C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre liturgie et architecture à l'époque carolingienne,* Paris, 1963.

48 C. Heitz, *L'architecture carolingienne,* Paris, 1980, p. 74-77.

49 , Leyde : Ms Voss. Lat. Q 79, *cf Aratea : ein Leitstern des abendlandischen Weltbildes,* Lucerne, 1987.

50 S. Dufrenne, *Les illustrations du Psautier d'Utrecht, sources et apport carolingien,* Paris, 1978.

Chapitre 4

L'Église entre l'Empire et la féodalité

De 888 à 1050, les structures administratives, sociales, religieuses et culturelles mises en place par le gouvernement carolingien assurent une uniformité très relative en Europe. Elles s'infléchissent lentement selon les régions. L'apparition de nouveaux royaumes trahit d'une certaine façon cette différenciation progressive, écho d'un particularisme ethnique, jamais disparu. Le passé carolingien est également la référence idéologique, éclairant la ligne de conduite à tenir dans les domaines politiques et religieux.

Les lettrés avaient raisonné sur le modèle carolingien jusqu'à lui donner un profil essentiellement clérical, passablement réducteur. Bien des aspects du monde échappaient à leurs schémas construits sur des principes religieux. L'Empire était à leurs yeux l'ordre terrestre qui convenait le mieux, car il était le reflet de l'autorité universelle de Dieu et l'expression de l'unité des chrétiens. Charlemagne et Louis le Pieux avaient illustré ce temps où un chef unique assumait le rôle de protecteur des Églises. Le souvenir en était présent[1]. Assurer la rénovation de cet ordre était un programme auquel les évêques adhéraient sans restriction. Aucune raison ne pouvait justifier un rejet, car rien n'était jugé meilleur que ce mutuel appui. Or ces principes devaient se confronter à des réalités difficiles. Il fallait un souverain qui sache s'imposer aux peuples, ce qui demandait puissance et force militaire. C'était un préalable. Par nécessité ou volontairement, un tel pouvoir affichait souvent son autonomie. Il faisait mieux encore en adaptant les conceptions cléricales à ses propres perceptions et en insérant les motivations chrétiennes au cœur de ses propres entreprises. L'empereur dictait leurs devoirs aux clercs qui, convaincus du caractère sacré des institutions, servaient sa politique. L'imbrication du politique et du religieux est en fin de compte poussée jusqu'à ses conséquences ultimes.

Là où l'autorité de l'empereur ne s'exerçait pas, les évêques penchaient en faveur de pouvoirs généraux et consacrés. Les rois avaient leurs faveurs. Là encore, leurs idées étaient réductrices. « C'est à l'onction et à la bénédiction beaucoup plus qu'à la puissance terrestre que vous devez la dignité royale » disait déjà Hincmar en 868[2]. Le principe négligeait des pans entiers de la réalité : l'hérédité, le choix des grands et la force des armes. Or, d'une manière ou d' une autre, il fallait bien s'en accommoder et en tenir compte. Les nécessités forçaient à biaiser. Le sacre apparaît comme une des composantes du pouvoir, utile aux rois les plus faibles.

Depuis les temps carolingiens les raisons justifiant l'existence même d'un gouvernement n' avaient pas changé : sa tâche primordiale était le maintien de la paix. Dans certaines régions elle relevait de pouvoirs locaux. Pour les évêques le problème n'était pas bien grand, car le dévouement à l'égard de l'empereur et des rois s'était toujours accompagné d'une collaboration avec ses agents. Il suffisait de continuer. La légitimité de ces princes et de ces comtes n'était pas une question primordiale. Lorsque l'incapacité des rois demandait des initiatives ecclésiastiques en ce domaine, les évêques s'y risquaient, élargissant ainsi leur domaine d'intervention.

Au service de l'empereur et des rois ou de leur propre chef, les évêques se trouvaient impliqués de plus en plus fortement dans les actes des gouvernements, ce qui introduit bien des aléas dans leur ligne de

conduite. En 953-954, pendant les troubles qui agitent la Germanie, Frédéric, archevêque de Mayence, un cousin d'Otton Ier, est certainement un des rares à refuser de prendre parti, en expliquant que sa mission est essentiellement pastorale.

La situation générale dans ses aspects les plus nouveaux pose des problèmes insurmontables. Le traité de Verdun, la fragmentation de l'empire carolingien à la fin du IXe siècle, l'apparition de nouveaux royaumes chrétiens aux environ de l'an mil, la constitution des principautés territoriales avaient divisé le monde latin. Ces différentes puissances s'affrontaient et les chrétiens, présents dans tous les camps, se faisaient la guerre. L'Église s'en trouvait écartelée, car chaque évêque suivait le roi ou le prince dont il relevait. Lorsqu'ils n'étaient pas les jouets de l'aristocratie locale, les papes appuyaient l'empereur. L'état du monde suggérait un nouveau programme : consolider les institutions là où elles existaient, rétablir la paix là où elle avait été rompue, assurer son salut en se tenant à l'écart des conflits et en vivant dans une vraie piété.

Vie religieuse et souverains

Les composantes laïques du pouvoir, très visibles sous les premiers souverains de la dynastie ottonienne, se chargent très vite de significations sacrées, ce qui confère à l' empereur un caractère de plus en plus religieux. Il doit remplir une mission personnelle de salut et l'exercice du pouvoir est un combat permanent contre tous les dérèglements du monde. Le contraste entre la splendeur impé-riale et les épreuves auxquelles le souverain est confronté donne à sa figure à la fois grandeur et humanité. Le prince peut souffrir dans sa chair. Il devient alors un serviteur de Dieu portant sa croix et apportant la consolation au peuple, un personnage christique. Au terme de cette évolution, il y a comme une humanisation générale des souverains et des membres de leur famille. Ils pêchent et font pénitence, ils distribuent des aumônes et soulagent les misères.

Henri Ier l'Oiseleur l'avait emporté sur ses rivaux et une assemblée l'avait élu roi de Germanie, en 919. Il avait alors refusé l'onction que l'archevêque Hériger de Mayence se proposait de lui conférer. Son pouvoir, apparemment laïc, n'en avait pas moins des aspects sacrés. Il s'exerçait de façon légitime, car il était reconnu par les princes et par l'Église, ce qui était une sanction religieuse de fait. Le roi était également en possession des objets symboliques de la puissance royale : l'épée et le sceptre, déjà fortement sacralisés.

Autour de son fils, Otton Ier, l'enchevêtrement des différentes composantes du pouvoir est plus complexe encore. En 936, au cours d'une cérémonie grandiose, il est sacré roi à Aix-la-Chapelle, ce qui est proprement religieux, même s'il accède au pouvoir par élection des grands et à titre héréditaire. Il y a complémentarité entre ces différentes sources de l'autorité. Au cours de la cérémonie, il siège en majesté sur le trône de Charlemagne. Par l'intermédiaire du grand empereur, ce geste faisait référence à l'Antiquité et à sa conception de l'autorité. L'accession à la dignité impériale rassemble également des composantes d'origines diverses. Si l'on en croit Widukind de Corvey, Otton est proclamé « père de la patrie et empereur » par ses soldats sur le champ de bataille du Lechfeld[3]. Cet aspect militaire mêle les traditions nationales saxonnes et l'évocation de l'Antiquité. Pour le même chroniqueur, Otton domine plusieurs peuples, ce qui fonde une prétention très carolingienne à un pouvoir universel. Le sacre impérial, dont le rituel est mal connu a une signification religieuse certaine. À Rome, en février 962, Otton Ier est revêtu d'un costume d'apparat qui comporte suffisamment d'allusions pour y voir l'expression d'une idéologie, mise au point par les clercs de sa chapelle[4]. Son manteau était couvert d'étoiles représentant tout le ciel et il était coiffé d'une mitre supportant la couronne impériale. Ces pièces et les

autres accessoires renvoient jusque dans le détail à la tenue du grand prêtre dans l'Ancien Testament. Adopter les signes symboliques réservés au chef religieux d'Israël ne peut être dénué de sens. Jamais on n'avait revendiqué aussi nettement la vocation de *rex et sacerdos*. Cela ne signifiait pas pour autant que l'empereur était à la dévotion des clercs, mais qu'il en était le chef, qu'il avait une mission religieuse propre et qu'il entendait l'accomplir en accord avec les évêques et le clergé. Cette primauté n'est pas à cette date contestée par les clercs. Dans les jours qui suivent, il accorde à l'Église romaine un diplôme qui reprend pour l'essentiel les dispositions des pactes passés entre les papes et les empereurs carolingiens. Otton Ier reconnaît au Siège apostolique les territoires qu'il tient et ceux qu' il revendique. Il conserve néanmoins une autorité certaine sur les Romains et exerce une tutelle sur l'administration pontificale. Enfin, comme à l'époque de Louis le Pieux, un pontife nouvellement élu doit prêter serment de fidélité à l'empereur avant d'être consacré[5].

La force militaire et la consécration religieuse, la référence antique et la tradition carolingienne sont autant de composantes de ce pouvoir. Leur fusion aboutit à une perception religieuse globale. Otton Ier « ne voyait aucune autre manière de tenir heureusement son empire que de s'efforcer de ne pas déplaire à Dieu »[6]. Il tenait que le succès de ses entreprises venait de Dieu[7]. L'exercice du pouvoir incitait à une vraie dévotion.

Otton III donne à la dignité impériale une touche évangélique, universaliste et romaine qui lui appartient en propre. Il se proclamait « serviteur de Jésus-Christ et empereur auguste des Romains selon la volonté de Dieu notre sauveur et notre libérateur »[8]. Ce programme infléchissait dans un sens plus christologique l'image de l'empereur. Il entrait dans sa mission de convertir les peuples païens en appuyant les missionnaires à l'œuvre en Bohème et en Pologne. L'évangélisation ne pouvait pas passer pour une obligation nouvelle. Par contre, dans sa mise en œuvre, l'universalisme chrétien l'emportait sur l'expansion germanique. L'empereur est plus un serviteur de Dieu et de l'Église qu'un conquérant. L'horizon paraît moins politique et plus religieux. Certains accents sont proprement nouveaux. Otton III affirmait dans un fameux diplôme de janvier 1001 : « Nous proclamons Rome capitale du monde et nous reconnaissons l'Église romaine comme mère de toutes les Églises[9]. » La formule est forte à une époque où la primauté romaine est la reconnaissance d'une dignité éminente et d'un rôle particulier comme instance d'appel en cas de litiges. Magnifier Rome n'était pas sans danger car les forces politiques et militaires de l'Empire étaient en Germanie. Elles se trouvaient comme absorbées par l'Église. Cette distorsion paraissait grande, trop probablement. Un tel dessein politique d'universalisme religieux en devenait fragile.

L'empereur lui-même allait en pèlerinage et rendait visite aux ermites dans les endroits les plus reculés, car il aimait leur rigueur et leur mysticisme. Privilégier une forme peu institutionnelle de la perfection religieuse était une nouveauté qui allait au-delà du rapport traditionnel avec les moines. Il y a quelque chose de très personnel dans le comportement d' Otton III. En dépit de lourdes fautes, comme la répression sanglante d'une révolte qui lui vaut des reproches véhéments, il était porté à l'ascèse. La ferveur donnait à son pouvoir un rayonnement mystique. En outre, bien des forces religieuses convergeaient vers lui. Il appartenait à un lignage illustré par des saints et des saintes dont la réputation était acquise à cette date. La reine Mathilde et l'impératrice Adélaïde, modèles féminins, brillaient par l'humilité et la charité. Du côté des empereurs, la souveraineté avait la capacité d'attirer et de fixer le sacré. Sylvestre II enfin apportait la garantie de l'Église romaine. Otton III hisse l'exercice du pouvoir à une hauteur spirituelle inconnue jusque-là, non sans une tension interne qui fait planer bien des incertitudes.

Après une telle exaltation, la retombée est rude, en dépit des qualités religieuses personnelles des

successeurs, car Henri II est un saint reconnu par l'Église. La politique des empereurs a un caractère trop germanique pour que l'universalisme religieux subsiste. C'était le dessein politique général qui comptait, et non le comportement de l'empereur. La chute est pire encore quand les préoccupations profanes et matérielles dominent. L'Empire a perdu une part de sa vocation sacrée au moment même où l'universalisme chrétien s'ancre de nouveau sur Rome. Une telle évolution est lourde de menaces.

En Francie, Hugues Capet accède à la royauté par l'élection des grands et l'emporte difficilement sur un compétiteur carolingien. Ses ressources sont faibles et ses moyens militaires limités. Sans être un usurpateur au sens précis du terme, le sentiment de légitimité ne joue pas en sa faveur. Dans ces conditions l'onction royale donnée par l'archevêque de Reims et les autres évêques, le 1er juin 987 à Noyon, est capitale. Hugues Capet le comprend si bien qu'il fait élever son fils Robert à la dignité royale et le fait sacrer la même année pour la Noël[10].

Robert le Pieux apparaît comme le roi des évêques qui forment l'essentiel de son entourage jusque vers 1025, car le palais royal est peu fréquenté par les grands qui ont fort à faire dans leur principauté. Il apparaît sous les traits traditionnels du roi lettré et législateur dans le *Poème au roi Robert* d'Adalbéron de Laon[11]. Son comportement et son action, selon toute vraisemblance, se conforment pour l'essentiel à ce schéma habituel. La nouveauté toutefois est la transformation du roi en saint dans la *Vie de Robert le Pieux* du moine Helgaud de Fleury[12]. Il s'agit bien sûr d'une hagiographie plus que d'une biographie puisque l'auteur élimine d'emblée tout ce qui a trait aux activités militaires et judiciaires du roi[13]. Tout ce que l'auteur retient concerne les oeuvres de pénitence du roi, en expiation de la faute que constitue son mariage incestueux. Le roi s'impose des pratiques ascétiques en carême, il construit des églises et des monastères et fait de larges aumônes. La préoccupation la plus significative est le service des pauvres à qui Helgaud donne le nom de *pauperes Christi* exactement comme s'il s'agissait de moines. Robert le Pieux les aide et les défend en toutes sortes d'occasion qui donnent lieu à de nombreux récits anecdotiques mais riches de signification. Mieux, il en entretient douze en permanence autour de lui. Cette petite troupe le précède dans tous ses déplacements. Ces *pauperes* ont pour fonction de remplacer les moines comme intercesseurs auprès de Dieu. Le schéma est le même, mais les personnes n'appartiennent pas à une institution et l'acte efficace est moins la prière qu'un état de vie concret. À la tête de cette troupe de douze pauvres, le roi est placé dans un contexte apostolique et christique, jamais clairement défini. On comprend qu'il guérisse les malades et fasse des miracles. Les rois thaumaturges ne sont pas loin[14]. L'image traditionnelle d'un roi représentant de Dieu se fait plus terrestre et les actions qui y font référence deviennent plus concrètes. De proche en proche le sens même de la monarchie s'infléchit. Un roi pénitent, pèlerin et ami des pauvres répond à des conceptions bien différentes.

Cette évolution à la fois évangélique et monastique transforme la mission des rois. Elle ne leur laisse le choix que d'une forme de sainteté bien définie. Or, les rois sont rarement des modèles de charité et de piété, comme le voudrait ce modèle, car leurs fonctions leur imposent des devoirs bien plus abrupts. Bref, ils sont confrontés à des obligations traditionnelles qu'ils remplissent mal et que ce modèle occulte. Ils doivent en outre illustrer les nouvelles vertus évangéliques. Dans ce nouveau contexte, la figure du roi paraît flottante et incertaine. La valorisation du pouvoir royal proprement dit par un sacré transcendant est sur le déclin. Cet amenuisement est lourd de conséquence dès la fin de la première moitié du XIe siècle.

Une sacralisation diffuse des autres pouvoirs, même lorsqu'ils sont proprement laïcs, paraît très probable. Lorsque le titulaire d'une principauté territoriale s'intitule « comte par la grâce de Dieu », il ne revendique pas seulement une certaine indépendance par rapport au roi. Une telle lecture est trop

réductrice en ces temps de piété universelle. Un laïc peut revêtir directement une signification sacrée, comme le pauvre le prouve. Pourquoi pas la hiérarchie sociale, puisque tout pouvoir vient de Dieu ! Peuvent s'y ajouter comme autant de signes : l'appartenance à une lignée qui compte des saints, les œuvres de piété, la fréquentation assidue des clercs et bien d'autres faits encore.

L'Empire et la sanctification de l'ordre du monde

Otton Ier appuie les missionnaires à l'œuvre au-delà de l'Elbe. Il y crée des marches militaires où domination germanique et évangélisation vont de pair. Il y a révolte et retour au paganisme dès que la force saxonne fléchit. La conversion de ces pays païens et sans ville s'avère longue et difficile. Elle est acquise de façon définitive assez tardivement. Otton Ier a renoué avec les principes d'assimilation et d'expansion chrétienne des souverains carolingiens. Il obtient de la papauté la faculté de créer de sa propre initiative de nouveaux évêchés. Le fait le plus significatif est la fondation, en 937, d'une abbaye à Magdebourg, ville nouvelle sur la rive occidentale de l'Elbe aux frontières de la christianisation, puis, en 967-968, sa transformation en archevêché, non sans péripétie. Une zone de mission devient une nouvelle province ecclésiastique. Il n'y a là aucune nouveauté. Par contre les vues d'Otton III bouleversent cette tradition et donnent à l'Église latine une autre géographie. Il admet que les Polonais n'ont pas vocation à entrer dans l'Empire et qu'ils peuvent avoir un royaume propre avec des Églises rassemblées autour d'un archevêché. Il se rend en Pologne, en pèlerin, pour la reconnaissance de cette nation et de cette Église. Il apporte une caution impériale à cette double fondation. Sur l'initiative du pape, les mêmes principes sont mis en œuvre en Hongrie, en 1001. Désormais les royaumes ne sont plus des parties démembrées de l'Empire ou des appendices, mais des réalités constituantes de l'Europe chrétienne. L'universalisme religieux d'Otton III fait perdre à l'Empire sa vocation à rassembler des peuples. Seule l'Église est au-dessus des nations.

Dans l'Empire, l'ordre est indistinctement politique et religieux, ce qui implique directement l'Église dans le système de gouvernement. Les évêques remplissent une mission pastorale et bon nombre de fonctions d'État. Dans l'accomplissement de l'une et de l'autre tâche, ils apparaissent comme des collaborateurs du souverain, car leurs obligations civiles, religieuses et militaires se confondent. Ils servent le roi et leur Église, ce qui revient au même. Une telle imbrication donne naissance à ce que l'on a appelé le *Reichskirchensystem.*

Un pouvoir où le religieux et le politique se confondent à ce point, demande aux évêques une intervention accrue dans toutes les affaires, car un gouvernement n'a pas besoin que de prières. Il en découle une nouvelle définition de la fonction épiscopale où l'action et ses conséquences l'emportent sur les exigences de la spiritualité, avec ce qu'elles impliquent de retrait du monde. Brunon, frère cadet d'Otton 1er, est sur ce point le modèle. Archichapelain et chancelier, il a l'expérience du gouvernement. Archevêque de Cologne, il devient en plus duc de Lotharingie après la grave crise qui secoue le royaume de Germanie en 953-954. Il exerce ses talents comme l'écrit son biographe, « dans la lecture aussi bien que dans le conseil et le débat et jusqu'à l'armée »[15]. Le « conseil » concerne évidemment le gouvernement civil, « l'armée » se passe de commentaire. Il remplit un *sacerdoce royal,* comme le lui dit Otton 1er dans un discours, car il allie la force d'un membre de la lignée royale à la piété d'un évêque. *Fortitudo* et *religio* sont unies, variante d'un thème fort commun sur l'alliance entre la noblesse de la naissance et celle des vertus. Son biographe, le moine Ruotger, montre que Brunon excelle en tout. Il exerce une vraie tutelle sur la Francie occidentale et apaise les querelles entre Capétiens et Robertiens. Il sait insuffler un esprit plus religieux à son clergé et réformer les monastères. Il construit des églises et les

dote de reliques. L'auteur insiste sur sa culture, il lit en déplacement aussi bien que chez lui. Bref, il agit avec vigueur *in Dei rebus et salute tocius populi*[16]. Ruotger cite à son propos le texte de saint Paul : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus[17]. » Sa sainteté ne tient pas à des miracles, mais à une vie exemplaire. Le propos tranche sur la quête habituelle du merveilleux. Un bon évêque est au milieu des hommes, mettant en œuvre le programme du prince.

À l'égard de l'épiscopat, Otton 1er renoue avec la tradition carolingienne. Alors même qu'il s'en tient aux procédures électives en vigueur, il use de tous les petits moyens pour parvenir au choix de ses candidats. Après lui, ce respect des formes s'altère. Pendant son règne, Henri II, un saint empereur pourtant, désigne directement tous les évêques, à l'exception d'un seul. Bref, l'intervention se fait plus en plus visible. L'élu, dès l'époque d'Otton 1er, reçoit son évêché du roi ou de l'empereur qui lui remet la crosse en prononçant vraisemblablement les paroles : *accipe ecclesiam.* À pareille époque on se soucie peu des distinctions formelles. L'empereur remet l'ensemble des fonctions et pas seulement les biens fonciers et autres droits allant avec la charge épiscopale. L'élu prête également un serment de fidélité.

Le choix d'un évêque est un problème politique important. La Germanie est divisée en duchés nationaux et les ducs, bien que nommés par le roi, s'efforcent d'étendre leurs prérogatives et entrent fréquemment en rébellion. Les évêques appuyés sur les villes peuvent contrecarrer ces tendances. Le roi leur accorde tout ce qui leur permet de devenir des agents efficaces du pouvoir central. Dès l'époque d'Otton 1er, les comtes sont éliminés des territoires immunistes, car les avoués, vassaux de l'Église, n'exercent leurs fonctions que s'ils ont reçu le ban royal. Lorsque le roi donne des biens à l'Église, il les soustrait à l'autorité de ses représentants, le duc et le comte, il les garde en sa main, grâce aux évêques et aux avoués.

Les évêques reçoivent d'abord des droits lucratifs, liés aux villes, comme les péages, les marchés et les ateliers monétaires. L'attribution de droits comtaux est plus tardive. Au Xe siècle, ces concessions sont rares et limitées et ne concernent que les villes, à l'intérieur des remparts. Ces concessions deviennent ensuite globales et très nombreuses. Otton III donne des comtés entiers : deux à l'évêché de Wurzbourg, cinq à Paderborn par exemple. De véritables principautés ecclésiastiques fragmentent les duchés, c'est ce qui compte. La structure administrative n'est pas modifiée pour autant, car l'évêque nomme les comtes et exerce l'autorité par leur intermédiaire.

À vrai dire le patrimoine de l'Église reste entre les mains du roi qui peut en disposer comme s'il s'agissait de ses propres possessions ou de biens fiscaux. Il est en outre grevé de charges diverses. Les Églises payent des taxes en contrepartie du maintien de la paix et font des cadeaux dont le montant est fixé. Le souverain y exerce le droit de gîte, c'est-à-dire qu'il y réside aux frais de ceux qui le reçoivent. Henri II tient plus souvent sa cour dans les villes épiscopales que dans les anciens palais royaux. Le roi se réserve une stalle de chanoine dans chaque chapitre. Cette pratique, inaugurée sous le règne d'Otton III, se généralise sous Henri II. Les évêchés doivent également fournir des contingents à l'armée royale et le service d'ost est pour les évêques une obligation personnelle. Ces derniers droits sont lourds, moins cependant que ceux qui pèsent sur les abbayes.

Les évêques ont à accomplir également un véritable service civil. Ils se rendent au palais à chaque convocation et y délibèrent en même temps que les grands de toutes les affaires que le roi leur soumet. Ils peuvent demeurer auprès de lui à sa requête comme conseillers aussi longtemps que le souverain le juge utile. Otton 1er se fait accompagner en Italie par l'archevêque de Hambourg et par les évêques de Spire et de Minden. L'évêché est un honneur public et son titulaire est tenu à remplir les tâches que le souverain lui assigne. Certains évêques s'en plaignent, car ils ne peuvent se consacrer suffisamment à leur tâche pastorale.

Ce sont les clercs de la chapelle impériale qui contribuent le plus à l'administration. Ils sont itinérants comme le souverain et vont à sa suite de palais en ville épiscopale et jusque sur les champs de bataille. Sous la direction de l'archichapelain, ils ont pour mission première de célébrer le culte pour l'empereur et pour son entourage. Il y a parmi eux des scribes et des notaires qui mettent au point les diplômes délivrés par l'empereur. Ils assurent sa correspondance. Ceux qui sont le mieux en cour préparent les réunions autour de l'empereur et participent à l'élaboration de la politique. Les membres de la chapelle sont recrutés dans les familles de la haute aristocratie. Ces clercs accomplissant un service à la cour sont chanoines dans les différents diocèses de Germanie et en perçoivent les revenus. Un évêché récompense souvent ces serviteurs dévoués. De 967 à 1060, la chapelle fournit la moitié des évêques de Germanie.

Les nombreuses vies d'évêques du Xe siècle font connaître une série de personnalités attachantes. Administrateurs compétents et dévoués, nombre d'entre eux sont d'une grande piété. Certains remplissent leurs devoirs pastoraux avec zèle et simplicité, comme Udalrich d'Augsbourg qui parcourait son diocèse sur un char à bœuf accompagné d'un seul clerc avec qui il chantait les psaumes de l'office pendant le trajet[18]. D'autres étaient plus accaparés par l'administration et leurs devoirs à l'égard du souverain. Une impression d'équilibre prévaut pendant toute la période saxonne.

Etendre en Italie le système de l'Église impériale n'allait pas sans difficulté. Certes, l'épiscopat avait bien accueilli la restauration impériale de 962, non sans raison. Mais le choix des évêques par l'empereur est mal perçu, car il vient d'un souverain étranger. Ils passent dès lors pour des agents de la politique germanique, ce qui les met en position délicate vis-à-vis de leurs vassaux, de leur clergé et parfois même de la population. Or, Otton 1er intervient comme nul ne l'avait fait avant lui, puisqu'il fait déposer le pape Jean XII par un synode qu'il préside en personne.

Le royaume de France, les évêques et les conciles de paix

En France, la situation est beaucoup plus contrastée qu'en Germanie. Dès les années 880, le royaume subit de profondes incursions de Vikings, puis localement des affrontements armés entre groupes aristocratiques rivaux. À l'affaiblissement du pouvoir royal correspond l'essor des principautés territoriales. Les grands jouissent de la plus grande autonomie, ils font hommage au souverain ce qui ne les engage pas beaucoup, car ils font la politique que leur dictent les circonstances et leurs intérêts[19]. Ils ont eux-mêmes fort à faire pour maintenir leur pouvoir. Prévaut une situation instable où un ordre précaire n'est maintenu qu'avec un mélange de négociations interminables et d'affrontements armés récurrents.

La fortune foncière et le privilège d'immunité font des évêchés autant de puissances locales dont l'appui peut être décisif pour un pouvoir quel qu'il soit. Ils jouent un rôle très différent selon les régions, les princes qui les gouvernent et les difficultés des temps. Diverses zones de domination durable s'installent, ce qui permet de mettre en évidence quelques traits généraux. Là où le roi parvient à conserver la capacité de désigner l'évêque, il accroît leur richesse et leur confie des droits publics, car ils sont de bons auxiliaires de la monarchie. Le système est plus limité qu'en Germanie. À Reims, cas exemplaire, les murailles de la ville passent entre les mains de l'archevêque dès la fin du IXe siècle, parce qu'il les a fait reconstruire pour protéger la ville contre les Vikings. C'est un fait bien avant d'être un droit. La concession des marchés, des péages et de la monnaie se fait progressivement dans le courant de la deuxième moitié du Xe siècle. L'archevêque reçoit les pouvoirs dans le comté en 1023[20]. C'est alors une principauté ecclésiastique. D'autres apparaissent à Langres, à Beauvais et au Puy, dans des conditions différentes.

Là où les princes territoriaux gouvernent, ils exercent à la place du roi le droit de désignation des évêques et le transmettent à titre héréditaire. Ils agissent rarement seuls, car ils doivent tenir compte de la puissance des différents lignages. La haute aristocratie et l'épiscopat forment un seul et même groupe. Accèdent à l'épiscopat des clercs, des chanoines ou des moines dont les familles ont préparé de très loin la candidature. Le résultat de ces transactions respecte le plus souvent l'équilibre des pouvoirs locaux. Les évêques choisis de cette manière ne sont pas forcément mauvais ; il y a beaucoup d'exemples du contraire. À Marseille, la désignation d'Honnorat par le comte de Provence est le prélude à l'installation de sa famille dans la vicomté. Pendant un siècle, ils se succèdent d'oncle à neveu à la tête de l'Église et agissent de concert avec les vicomtes pour donner de nouvelles bases à la vie religieuse, pour restaurer le monastère de Saint-Victor et pour accomplir une œuvre identique à Toulon. La rénovation religieuse est un fait de solidarité familiale, appuyée sur une certaine indifférenciation du patrimoine seigneurial, épiscopal et monastique[21] . Les évêques concèdent des précaires et des fiefs aux laïcs, les églises reçoivent des donations ; vie sociale et vie religieuse sont totalement imbriquées. L'encadrement de la population est indistinctement politique et ecclésiastique.

Comme le roi, les princes territoriaux doivent maintenir la paix, puisque c'est le rôle de toute autorité. Certains y parviennent comme le comte de Flandre ou le duc de Normandie. D'autres se heurtent à des difficultés grandissantes pas toujours identifiables. Sont en cause : le brigandage, l'usurpation des biens et pouvoirs, la militarisation de la société et les guerres entre princes voisins. On ne sait quelle place revient à chacun de ces faits entre 980 et 1050. Il est de tradition que les évêques appuient tous les efforts faits pour le rétablissement de la paix par des mandements et des excommunications. Ils sont dans leur rôle en aidant ainsi le roi ou les princes. Dans ce but les évêques tiennent des conciles : en Aquitaine, à Charroux en 989, au Puy en 993-994, à Limoges en 994, à Poitiers entre 1000 et 1014, et ailleurs encore jusque vers 1040 ; en Languedoc, à Narbonne dès 990 et dans d'autres villes ; dans la vallée du Rhône et en Bourgogne, à Anse en 994, à Verdun-sur-le-Doubs en 1019-1021 et jusqu'en France du Nord[22]. Par contre, ils ont recours à d'autres moyens. Ils provoquent de grands rassemblements de population autour des reliques des saints, réunies en un lieu donné à une date fixée. À cette occasion ils promulguent des canons interdisant des actions agressives bien définies sous peine d'anathème. La ferveur religieuse liée à la présence des reliques et les miracles permettent d'obtenir des engagements, puis de les faire confirmer par des serments. Ces assemblées sont de grandes cérémonies pénitentielles où l'on supplie Dieu de pardonner les péchés passés et de faire miséricorde à son peuple. Elles donnent un nouvel élan à la piété et renouvellent le monde. L'ancien temps n'est plus et les jours qui viennent se présentent sous les auspices de la réconciliation[23]. La réalisation de la paix est une entreprise indistinctement politique et religieuse qui mobilise les foules et soulève l'espérance. Elle fait apparaître des solidarités qui débordent les strictes hiérarchies de la société.

C'est une paix jurée, contractuelle et acquise par consentement. Elle ne vient pas de l'application de la loi, mais de la *fides*, engagement politique autant que foi religieuse. Les princes ne sont pas pour autant exclus de ces assemblées qui ne contrarient pas leur autorité, mais leur apportent une aide appréciable dans leur mission. Lorsqu'ils sont présents ils s'engagent à s'accorder entre eux, à mettre en œuvre les articles de paix et à faire bonne justice. Aux conciles tenus à Bourges, puis à Limoges, en 1031, les évêques désignent de façon explicite les perturbateurs. Ils maudissent les chevaliers, leurs armes et leurs chevaux. Cette fois, c'est la militarisation de la société qui est mise en cause, avec ses éléments turbulents et mal contrôlés. L'archevêque de Bourges entreprend de constituer une ligue armée pour contraindre ceux qui refusent de jurer la paix. Un tel emploi de la force était plus risqué et discutable dans son principe. L'usage des armes par ceux qui n'en portent pas habituellement est le signe de temps nouveaux. Ces

milices composées d'hommes ordinaires, de clercs et parfois de moines ont quelques succès. Elles se livrent aussi à divers excès. En janvier 1038, Eudes de Déols leur inflige une défaite décisive à un gué du Cher.

D'autres indices montrent que dès les années 1025 la militarisation de la société devient le problème crucial. En 1027, en l'absence de l'évêque parti en pèlerinage, Oliba de Vich réunit à Toulouges le synode diocésain d'Elne. Une disposition nouvelle apparaît dans les actes : l'interdiction d'attaquer son ennemi du samedi soir jusqu'au lundi matin. Il ne s'agit plus comme précédemment de protéger les personnes sans défense, mais d'interdire tout combat entre hommes de guerre pendant une certaine période. Cette disposition qui limite les initiatives militaires complète la législation des conciles de paix. C'est la trêve de Dieu. D'autres conciles élargissent les interdictions.

L'initiative est méridionale. Cluny lui apporte son appui en la personne de l'abbé Odilon. Sa diffusion est mal connue : dans les années qui suivent 1040, la trêve de Dieu est imposée à Narbonne, puis en Provence à l'instigation de l'archevêque d'Arles Raimbaud de Reillane. Une tentative d'extension en Italie échoue. Dans la deuxième moitié. du siècle, la trêve gagne la vallée du Rhône, la Bourgogne puis la France du Nord. Par la suite les interdictions sont reprises régulièrement dans les conciles locaux. Ce rappel rituel n'a pas beaucoup d'efficacité, sauf quand un puissant personnage a intérêt à se servir de ce thème.

Les initiatives pour la paix montrent que les évêques sont tout à fait disposés à agir dans le monde avec les moyens appropriés, là où les pouvoirs sont défaillants. Ils n'hésitent pas au besoin à prendre les armes eux-mêmes. De ce point de vue, compte tenu de circonstances tout à fait différentes, l'épiscopat méridional ne paraît pas moins engagé que celui de Germanie. Le retrait du monde n'est pas la préoccupation dominante. Elle est réservée à d'autres.

Aux conciles de paix se presse une foule qu'il est impossible de caractériser. Tout semble indiquer qu' il y a là des mouvements populaires où les aspirations religieuses recoupent des requêtes concrètes. Le fait paraît nouveau et se compare plus facilement aux mouvements qui agitent les villes aux siècles suivants qu'à des assemblées carolingiennes. Les hommes d'Église savent commenter les événements et susciter un comportement nouveau où l'action se mêle au sentiment religieux. Le fait se révèle sur le thème de la paix qui est aussi politique qu'évangélique. 11 peut être tenu pour un indice de la christianisation des consciences.

Le renouveau monastique et Cluny

Le monachisme a été très diversement touché par les raids des Vikings, des Hongrois et des musulmans. Les abbayes situées le long des rivages, au bord des fleuves et rivières, sur les routes importantes ont été ravagées et parfois entièrement pillées. L'audace des assaillants est grande. Saint-Gall, en Suisse, est attaquée, sans succès d'ailleurs, par une petite troupe de musulmans venus des bords de Méditerranée à travers les Alpes. Les nécessités de la guerre sont tout aussi néfastes à la vie régulière. Enfin les luttes entre factions de l'aristocratie ajoutent aux ravages. Dans la tradition carolingienne, les biens monastiques ont un caractère public qui permet aux souverains ou à leurs représentants d'en faire usage pour solder les dévouements et les hommes d'armes. Les rois et les princes ont recours à cette richesse. Dans ce contexte de guerres, les évêques inféodent des biens de monastères abandonnés et tombés entre leurs mains pour disposer de fidèles et de vassaux. Les princes n'hésitent pas à devenir

abbés laïcs pour mobiliser plus efficacement les ressources d'une abbaye. Les circonstances ne sont pas favorables au monachisme.

Il existe cependant des régions protégées : la vallée du Rhin, la Lotharingie, la Bourgogne. Les villes ceintes de murailles ont servi de refuge aux moines. Bref, dans certaines abbayes la vie régulière n'a jamais été interrompue, ailleurs elle se rétablit une fois passée la tourmente. À vrai dire les destructions et les ruines ne sont pas le problème essentiel. Le fait décisif est l'intérêt que les rois et les princes peuvent porter aux monastères. Conformément à la tradition carolingienne, ils dépendent d'eux, qu'ils soient considérés comme des institutions publiques ou des églises privées.

La situation est bien différente selon les lieux. En Germanie, les zones protégées sont importantes. De plus, avec le rétablissement de l'autorité monarchique, les abbayes retrouvent la protection du souverain. Henri 1er et Otton 1er en fondent, en Saxe principalement, et les dotent. Leur statut est tout à fait carolingien. Elles font partie du patrimoine du souverain, à titre privé ou public, et il en dispose. C'est gestion courante sans aucune intention malveillante. Le saint empereur Henri II enlève 6 000 manses à l'abbaye Saint-Maximin de Trèves pour les attribuer au duc de Bavière, au comte Palatin du Rhin et à un autre comte. En contrepartie, il dispense l'abbaye de tout service de cour, de toute obligation pour l'ost et de diverses redevances. Il est vrai que les charges militaires pèsent très lourdement sur les abbayes. Ce monachisme paraît traditionnel et même en retrait par rapport aux réformes introduites par le capitulaire d'Aix-la-Chapelle, en 817. Le retrait du monde se heurte à des habitudes bien ancrées et provoque des réticences. Les abbayes renoncent très tardivement à tenir des écoles à usage des clercs et des laïcs des environs. Le renouveau monastique est d'abord spirituel. Il s'agit de mieux célébrer l'office divin, de renouveler la ferveur et de suivre des observances plus strictes. La réforme se propage néanmoins. Elle a son origine à Gorze, près de Metz et se développe dans toute la Germanie[24]. Elle passe d'une abbaye à l'autre par l'envoi de moines ou l'élection d'un abbé. Elle respecte l'autonomie traditionnelle des monastères, car elle n'introduit aucun lien organique entre eux.

Dans les principautés territoriales, les ducs et comtes exercent les droits habituels sur les abbayes. Comme pour les rois, elles sont pour les princes un élément constitutif de la puissance et de la richesse. Les propos sur l'illégitimité d'une telle possession par les laïcs sont postérieurs et souvent inspirés par des réformateurs grégoriens. Aussi, est-il impossible de donner le moindre crédit à une accusation générale d'impiété portée contre l'aristocratie sous prétexte qu'elle se serait emparée des monastères et de leurs biens. Il faut y voir le prolongement du statut carolingien dans les conditions de la première moitié du Xe siècle.

Il n'y a pas lieu de croire les plaintes des réformateurs qui affirment qu'il n'y a pas dans toute la France un seul cloître régulier où puisse entrer un moine sérieux[25]. De fait la qualité religieuse des monastères est variable. À vrai dire, passé le temps des invasions et des conflits, les princes se préoccupent de la restauration de la vie monastique. Il s'agit de reconstruire les abbayes détruites pour y installer une nouvelle communauté, de promouvoir une vie régulière plus stricte et de fonder de nouveaux monastères. Les princes s'en préoccupent parce que l'initiative leur revient et qu'il y a là une obligation religieuse. Pour eux également, un monastère peu fervent est religieusement inutile.

La réforme monastique concerne toute l'Europe et s'étend sur plus d'un siècle. Elle commence plus ou moins tôt selon les lieux et les personnes. C'est un effort de rénovation interne avec le concours d'un abbé et de moines fervents, venus d'ailleurs le plus souvent. Elle est rarement pleinement achevée et l'entreprise est parfois éphémère comme les bonnes résolutions. Dans le plus grand nombre de cas, la

réforme n'a pas pour but de modifier le statut des abbayes et encore moins d'installer une autorité autre que celle du duc ou du comte. Le but est bien circonscrit et très fondamentalement religieux.

L'oeuvre de Gérard de Brogne est à bien des égards exemplaire. Vers 913-914, il a fondé une abbaye sur un alleu lui appartenant. Devenu moine, il se forme à Saint-Denis. Abbé, il dirige un monastère privé, même si sa fondation a été approuvée par l'évêque de Liège et le comte de Namur. Sa renommée est suffisante pour que le comte Arnoul de Flandre lui confie la charge de réformer Saint-Pierre-de-Gand, Saint-Bavon, Saint-Bertin et Saint-Amand dont il est abbé laïc. L'entreprise consiste à mettre Gérard de Brogne ou un de ses disciples à la tête de chacune de ces abbayes. Il lui faut ensuite, selon les cas, reconstituer le temporel, remplacer les chanoines par des moines, et surtout promouvoir une vie plus austère et plus stricte[26]. La réussite est certaine et indiscutable. Cependant la ferveur s'étiole progressivement. Ses disciples interviennent ailleurs. Mainard est à l'œuvre en Normandie à partir de 966, à la demande du duc Richard. Il rétablit l'observance au Mont-Saint-Michel. Bien d'autres réformateurs de plus ou moins grand renom agissent partout où il faut rendre vigueur au monachisme. Guillaume de Volpiano est un des plus connus et des plus actifs. Formé à Cluny, il est abbé de Saint-Benigne de Dijon, en 990. Il accentue l'ascèse en mesurant chichement la nourriture et en imposant des vêtements grossiers. Le régime paraît excessif même aux contemporains qui le surnomment « outre règle ». Guillaume de Volpiano assume la charge d'abbé en plusieurs lieux différents. En 1031, à sa mort, il gouverne près de quarante monastères. Son action a des résultats importants car il a eu une large audience en Lombardie dont il est originaire et en Normandie.

Cluny a une toute autre envergure et une toute autre durée. La fondation, en 909, est le fait d'un moine Bernon qui est déjà abbé de plusieurs monastères et d'un laïc, Guillaume le Pieux, duc d'Aquitaine. La charte initiale comporte des nouveautés dont la suite montre qu'elles ont un rôle décisif. Le fondateur donne la *villa* de Cluny aux apôtres Pierre et Paul, en fait à l'Église romaine et renonce ainsi à tout droit de propriété éminent. Les moines doivent payer un cens de dix sous tous les cinq ans au Siège apostolique. Ce transfert rompt le lien, habituel à cette date, entre les moines et les aristocrates propriétaires. Guillaume d'Aquitaine a voulu également que « les moines ne soient soumis ni à notre joug, ni à celui de nos parents, ni à celui de la grandeur royale ni à celui d'aucune puissance terrestre »[27]. Il renonce ainsi à exercer sur l'abbaye les pouvoirs reconnus ailleurs aux princes. La charte prend soin de les énumérer dans les lignes qui suivent. Cluny a reçu une sorte d'immunité renforcée qui la libère de toute obligation à l'égard des détenteurs du pouvoir. Elle jouit d'une certaine souveraineté si le mot n'est pas trop anachronique. Les abbés n'ont à rendre compte à personne. Dans le périmètre de Cluny l'autorité temporelle s'est évanouie.

La charte initiale fixe également le programme proprement religieux. La fondation a bien sûr un aspect funéraire tout à fait traditionnel. Les moines doivent prier pour le duc d'Aquitaine et pour toutes les personnes nommées dans cet acte. Une formule suggestive et difficile à interpréter définit l'idéal spirituel du moine lui-même. La *villa* de Cluny est donnée afin « qu'une sainte maison de prières soit consacrée aux oraisons et aux supplications et que le mode de vie céleste y soit recherché et postulé avec un désir total et une ardeur profonde »[28]. Rechercher dès à présent la vie céleste peut s'entendre de diverses manières. Les moines sont d'abord un trait d'union entre la terre et le ciel. Par l'ascèse ils sont déjà étrangers au monde et la prière les rend proches de Dieu. Ce point de vue est trop restrictif. Les moines doivent vivre comme l'anticipation de la béatitude céleste, pour être aux yeux de tous les témoins de la réalité du bonheur futur. Ils goûtent à la joie du paradis dès ici-bas. Leur présence a un sens moins ascétique et plus mystique. L'ambition n'est pas mesquine. Il reste qu'il est rare de se hisser à ce niveau. La liturgie par ses rites et ses symboles permet d'entrouvrir les portes du ciel. À Cluny, elle est glorieuse

car il faut chanter en permanence la gloire de Dieu.

Les préambules des chartes de Cluny évoquent souvent l'Église primitive et les moines ont le sentiment d'illustrer la vocation de l'Église à être une communauté de saints[29]. À ce titre leur vie est jugée exemplaire. Certains évêques et plus encore les ducs et comtes s'adressent à eux pour réformer les monastères qui sont en leur pouvoir. Les abbayes réformées adoptent les observances de Cluny sans instituer de liens organiques. Il en va parfois autrement. Dès 929, la duchesse Adelaïde fit don de l'abbaye de Romainmoutier en précisant que ce monastère aurait le même abbé que Cluny et que les moines des deux maisons formeraient une seule et même communauté. Une telle affiliation est rare au Xe siècle, elle s'amplifie rapidement par la suite.

L'ordre de Cluny s'élabore lentement et ses institutions se fixent parfois tardivement. En 998, le pape Grégoire V soustrait l'abbaye bourguignonne à la juridiction de l'évêque de Mâcon. En 1024, Jean XIX renouvelle ce privilège et en étend le bénéfice à tous les moines de l'abbaye où qu'ils résident. Désormais, tous ceux qui ont fait profession entre les mains de l'abbé de Cluny échappent à l'autorité des évêques, pour relever du pape par l'intermédiaire de l'abbé. Cette exemption est une étape décisive dans la constitution d'un immense réseau de monastères affiliés et de prieurés. Dès lors Cluny appartient au Siège romain au temporel comme au spirituel.

1 R. Folz. *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval,* Paris, 1950.

2 Hincmar de Reims, *Quaterniones,* P.L., t. 125, c. 1040.

3 Widukind de Corvey, *Rerum* gestarum *saxonicarum,* éd. P. Hirsh et H.E. Lohmann, liv. 1, 34.

4 P.E. Schramm, « Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato », *Atti della giornata internazionale di studio per il millenario,* Faenza, 1973, p. 15 *sq*.

5 M.G.H., *Diplomata regum et imperatorum Germaniae,* t. 1, p. 323-327, trad. franç. dans R. Folz, *La naissance* du *Saint-Empire,* Paris 1967, p. 271-279.

6 ...*Quia nequaquam* se *feliciter imperium sperabat tenere nisi summo regi studeret non displicere. Vita sancti Maioli* II, 20, D. Iogna-Prat, *Agni immaculati,* Paris, 1988, p. 239.

7 *Ibid.,* p. 240.

8 Cf R. Morghen *Medioevo Christiano,* 4e éd. Bari, 1974, p. 71 *sq.,*

9 M.G.H., *Diplomata regum et imperatorum Germaniae,* II, n° 389, p. 819.

10 Récit dans Richer, *Histoire de France,* éd. R. Latouche, t. II, 2e éd., Paris, 1964, p. 163-167.

11 Adalbéron de Laon, *Poème au roi Robert,* éd. C. Carozzi, Paris, 1979.

12 Helgaud de Fleury, *Vie de Robert le Pieux,* éd. R.H. Bautier et G. Labory, Paris, 1965.

13 C. Carozzi, «La vie du roi Robert par Helgaud de Fleury : historiographie et hagiographie », *L'historiographie en Occident du Ve au XVe siècle, Annales de Bretagne,* 1980, p. 219-235.

14 La transmission de ce pouvoir de Robert à ses successeurs est un des arguments retenu par M. Bloch, Les *rois thaumaturges,* 2e éd., Paris, 1961. *Cf.* également A. Boureau et C.S. Ingerflom, *La royauté sacrée dans le monde chrétien,* Paris, 1992.

15 Cette formule du biographe Ruotger est citée et analysée dans P. Corbet, *Les saints ottoniens,* Sigmaringen, 1986, p. 76. *Cf.* Ruotger, *Vita Brunonis,* M.G.H., SS, t. IV, p. 252-275. *Cf.* F. Lotter, *Die Vita Brunonis des Ruotger,* Bonn, 1958.

16 Ruotger, *vita Brunonis,* M.G.H., SS, t. IV, p. 270.

17 2e *Épître aux Thessaloniciens,* III, 10.

18 Gerhard, *Vita Udalrici,* M.G.H.. SS, t. IV, p. 394.

19 *Cf.* J. Dhondt, *Étude sur la naissance des principautés territoriales,* Gand, 1948.

20 *Cf.* M. Bur, *La formation du comté de Champagne.* Nancy, 1977, p. 174 sq.

21 Voir en dernier lieu F. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e^ début XIVe siècle,* Paris, 2002.

22 Il y a une littérature très abondante sur ce sujet. Voir en dernier lieu D. Barthélemy, *L'an mil et la paix de Dieu,* Paris, 1999.

23 J. Paul, « Les conciles de paix aquitains antérieurs à l'an mil », *Année mille, an mil,* Aix-en-Provence, 2002, p. 177-209.

24 K. Hallinger, *Gorze Kluny. Studien* zu den *monastischen Lebenformen und gegensätzen* im *Hochmittelalter*, 2 vol., Rome, 1951.

25 *Vita Odonis*, P.L., t. 133, c. 53.

26 J. Wollasch, « Gerard von Brogne im Reformmönchtum seiner Zeit », *Revue bénédictine*, t. 70, 1960, p. 229 *sq*. H. Platelle, « L'oeuvre de saint Gérard de Brogne à Saint-Amand ». *ibid.*, p. 127-141.

27 *Placuit etiam huic testamento inseri ut ab hac die nec ... nostro, nec... parentum nostrorum, nec fastibus regie magnitudinis, nec cujuslibet terrene potestatis jugo subiciantur* idem *monachi* ibi *congregati*... J. de Valois, « Charta qua Willelmus comes et dux fundat monasterium cluniacense », *Annales de l'Académie de Mâcon*, 3e série, t. XV, 1910, p. 214.

28 *...ita dumtaxat ut ibi venerabile oracionis domicilium votis ac subplicationibus, fideliter frequentetur, conversatiogue celestis omni desiderio et ardore intimo perquiratur et expetatur...*, ibid., p. 213.

29 R.G. Heath, *Crux imperatorum philosophia*. Pittsburgh, 1976, p. 37 *sq*.

TROISIÈME PARTIE

La liberté de l'Église et l'évangélisme 1050-1280

Après 1050, l'histoire de l'Église est marquée par de profondes transformations qui affectent les rapports entre les clercs et les laïcs, entre la papauté et les évêques, entre le Siège apostolique et les rois. L'ordre accepté jusque-là dans l'Église et dans le monde est remis en cause, ce qui conduit de proche en proche à des réajustements en chaîne. Une mutation générale s'accomplit au prix de violents conflits. Ses aspects politiques sont les plus visibles. Un tel changement est à relier à une évolution en profondeur de la vie chrétienne, sans que l'on puisse toujours dire ce qui est cause et ce qui est conséquence.

L'apparition d'un nouveau pouvoir dominant, celui du pape, aussi bien dans l'Église que sur le monde, est la conséquence politique la plus évidente de ce bouleversement. Un exemple est particulièrement significatif de ce changement. En décembre 1046, au synode de Sutri, dans un contexte de crise aiguë, l'empereur Henri III avait déposé trois papes, deux assez suspects et un légitime[1]. Il avait alors imposé son candidat et renouvelé le geste d'Otton 1er faisant juger le pape Jean XII. L'empereur était toujours le chef de la chrétienté latine, nul ne pouvait en douter. Trente ans plus tard, en février 1076, Grégoire VII délie tous les sujets d'Henri IV de leurs obligations à l'égard du souverain, ce qui devrait provoquer sa déchéance. Cette sentence prononcée devant le synode romain, même si elle n'aboutit pas, marque un renversement complet des rapports entre la papauté et l'Empire. Certes, l'opportunité et parfois même la légalité d'une telle sanction restent discutées. Longtemps les papes préfèrent ne pas avoir recours à cette extrémité. Toutefois, au 1er concile de Lyon, en 1248, Innocent IV prononce la déchéance de Frédéric II. Après une rupture éclatante avec le passé, dans la deuxième moitié du XIe siècle, la papauté impose sa prééminence. Les principes s'affirment et s'appliquent avec plus ou moins de vigueur au cours des siècles. Ils connaissent un échec décisif avec la victoire de Philippe le Bel sur Boniface VIII.

Cette réforme religieuse conduite par la papauté touche également le comportement des chrétiens : la morale, la piété, la vie intellectuelle et jusqu'à l'expression artistique. De nouvelles tendances se font jour, surmontant de vives résistances jamais entièrement vaincues. Au terme, la chrétienté est spirituellement transformée. Une même inspiration lie entre elles toutes ces manifestations d'un esprit nouveau. Toutefois, il n'est pas facile de mettre en évidence ces corrélations, car les faits proprement spirituels sont d'une trop grande complexité.

Des comportements spécifiques s'imposent à l'attention, comme par exemple la recherche de plus en plus abrupte du dépouillement et de la pauvreté. Cette requête spirituelle est durable et tout à fait caractéristique des années 1070 à 1280. Elle illustre un aspect de la réforme de l'Église. Faut-il la tenir pour un écho dans la vie proprement religieuse des initiatives prises par la papauté ou pour l'aboutissement d'une aspiration spirituelle longuement à l'œuvre ? Une explication n'exclut pas l'autre d'ailleurs. De même, l'essor intellectuel et artistique témoigne à leur manière de cette rénovation, sans que les liens qui les rattachent au mouvement général soient toujours probants, tant les faits paraissent relever d'horizons différents. On pourrait poursuivre. Bref, il faut comprendre la réforme de l'Église

comme une entreprise globale et polymorphe qui transforme le monde.

Les historiens se sont efforcés, non sans raison, de cerner les origines d'un mouvement aussi complexe et d'expliquer comment se sont élaborées les idées du petit groupe de réformateurs qui prend en main le destin de la papauté dans la deuxième moitié du XIe siècle[2]. Le propos est assez éclairant. Il est plus difficile de comprendre comment s'est formée la mentalité diffuse qui soutient cette entreprise. Or, c'est l'adhésion d'une partie significative du clergé et des fidèles aux idéaux de la réforme, acquise à des moments différents selon les régions, qui est le phénomène décisif. Un courant d'opinion se forme et s'amplifie qui exprime des aspirations nouvelles. Un idéal proprement religieux surgit, impose ses préoccupations, suscite l'enthousiasme et le dévouement. Cette transformation des esprits ne peut être tenue pour le résultat d'un encadrement renforcé des fidèles dont il n'y a pas trace. À des faits proprement religieux il peut y avoir des causes spirituelles. On relève le rôle exemplaire de nombreuses personnalités. François d'Assise est la figure la plus attachante. Il donne une illustration éclatante de la force communicative de l'exemple. En touchant la sensibilité, il a éveillé des pulsions jusque-là inconnues.

Cette étape dans l'histoire de l'Église s'accomplit de 1050 à 1280, en plusieurs périodes distinctes cependant. La première jusque vers 1120 est communément désignée sous le nom de réforme grégorienne, du nom du pape Grégoire VII qui en a été le principal protagoniste. Il convient de suivre cet usage tout en sachant que la réforme commence avant lui et qu'elle est poursuivie par ses successeurs. Elle n'est pas non plus uniforme, car chaque pape lui donne une tonalité et parfois une orientation particulière. Ce qui est combat douloureux avec Grégoire VII est mission triomphante avec Urbain II. À la fragilité de Pascal II s'oppose le sens très sûr du compromis de Calixte II. Succède un temps de calme relatif de 1120 à 1160, pendant lequel les orientations de la réforme grégorienne s'imposent durablement. La période qui suit est marquée par deux longs conflits entre le Sacerdoce et l'Empire, de 1160 à 1180, de 1230 à 1250. S'affrontent alors des personnalités de l'envergure de Frédéric Barberousse et d'Alexandre III ou de Frédéric II et de Grégoire IX. Alors que ces luttes mobilisent les énergies, l'évolution en profondeur de l'Église se poursuit. C'est entre 1180-1230 et 1250 et 1280 que la papauté manifeste sa domination de la façon la plus éclatante.

Chapitre 1

Principes et idéologie des réformateurs

La réforme de l'Église, entreprise dès le milieu du XIe siècle et longuement poursuivie avec des phases d'accélération et des périodes d'essoufflement, a pour objectif, au dire de ses promoteurs eux-mêmes, la *Libertas Ecclesiae*. Ce vocabulaire est abondamment employé dans les documents officiels et désigne d'une façon générale la non-ingérence d'un laïc quel qu'il soit dans les affaires proprement ecclésiastiques. Il peut s'agir de l'élection d'un évêque, de l'autonomie d'un monastère aussi bien que du respect des biens d'Église ou des droits reconnus au personnel ecclésiastique. Cette expression précise et forte qui semble évoquer une idée simple couvre en fait un vaste champ de revendications aux contours très incertains.

Le terme *liberté* est peu attesté dans le Nouveau Testament et l'idée n'y tient pas une place essentielle. Le concept est romain et il a une forte connotation juridique. Il n'est pas destructeur de l'autorité ou des hiérarchies, bien au contraire. Il signifie simplement qu'à l'intérieur de l'ordre défini par la loi, chacun jouit pleinement des droits qui lui sont reconnus. Cette situation fait la différence entre le citoyen et l'esclave, entre un pays civilisé et la barbarie[3]. L'adoption par l'Église de ce vocabulaire d'origine juridique en élargit la signification, car l'idée prend une connotation morale et religieuse. Dans sa signification la plus profonde cette *liberté* introduit une distinction entre l'Église et le monde, entre le clergé et l'ensemble politique auquel il appartient. Aux temps carolingiens, Église et Empire étaient des termes interchangeables, il n'en va plus exactement de même, puisque l'Église revendique sa « liberté », c'est-à-dire ses droits propres. Alors que le but ultime des fidèles est toujours de parvenir au salut, l'Église et l'Empire ne jouent plus un rôle équivalent pour réaliser cette vocation. La différence s'accuse progressivement. Le rôle des deux institutions est perçu de façon plus précise.

La *Libertas Ecclesiae* est au principe d'un renouveau spirituel de l'Église, entravé jusque-là par sa soumission aux puissances qui gouvernent le monde. L'essor monastique récent, celui de Cluny par exemple, est une illustration de cette régénération. Au terme de cet affranchissement, les réformateurs escomptent le rétablissement de la forme de vie de l'Église primitive. C'est une partie du programme que les textes évoquent souvent. Cette référence aux origines fournit un idéal et un modèle impossible à contester, en dépit de ce qu'il peut avoir d'approximatif. La promotion de l'évangélisme en est la conséquence immédiate. Le Siège apostolique s'en fait l'instigateur en vertu de la mission confiée à l'apôtre Pierre par le Christ lui-même.

Les idées morales

À l'origine de cette gigantesque entreprise de réforme, il y a la lente diffusion d'une conception plus rigoureuse de la vie chrétienne, d'abord dans les milieux cléricaux et monastiques marqués par la piété et le savoir, puis parmi la population des villes, dans certaines régions au moins. Les premiers indices sont diffus et malaisés à coordonner. On lit, ici ou là, et de façon de plus en plus fréquente, qu'il est

impossible d'assurer son salut en vivant dans le monde et que même la profession monastique n'en est pas un gage assuré. De tels propos viennent de loin, car on en repère des traces dans les textes carolingiens, dès que la conscience du péché se fait jour. Ils deviennent plus insistants ensuite. Il n'y a rien de trop alarmant dans cette opinion traditionnelle, car remettre le monde en ordre est une tâche qui incombe aux souverains. Ils s'y emploient en permanence avec l'aide des évêques et ce labeur est toujours à recommencer. Le résultat est habituellement un renouveau, local ou partiel, perçu avec satisfaction.

Si les pratiques du monde ne répondent pas aux exigences du salut, force est de le quitter ou de le réformer. Cette alternative entretient plus la ferveur qu'elle ne la décourage. Après un séjour dans un monastère, assez bref parfois, certains en sortent pour assumer d'importantes fonctions. Ainsi, Raimbaud de Reillanne, moine à Saint-Victor de Marseille pendant peu de temps, devient archevêque d'Arles, de 1030 à 1069. Il s'efforce alors de restaurer les Églises de sa province, fortement ébranlées pendant le Xe siècle, en accord avec toutes les parties prenantes. L'esprit de réforme est déjà présent. D'autres n'hésitent pas à intervenir, sans quitter leur ermitage, comme Pierre Damien qui apporte dans la région des Marches son appui aux candidats à l'épiscopat qui lui paraissent moralement les plus recommandables. Les laïcs qui ont tous été baptisés ont des attitudes très contrastées selon les circonstances et les lieux. Il y a un climat général de renouveau et de restauration de l'Église séculière, plus ou moins net selon les régions.

Ces aspirations diffuses ne sont pas encore un programme de réforme, elles en constituent simplement l'arrière-plan et probablement le fondement. Dans ce contexte, les initiatives se multiplient sous la conduite des évêques, des princes et de l'empereur. Elles ne sont pas négligeables. Elles prennent un caractère général lorsqu'elles viennent de la papauté. Dès les premiers conciles tenus par Léon IX, à Rome, à Pavie, à Reims, à Mayence, on entrevoit qu'un principe fondamental est à l'œuvre. Il tient en une formule : primauté du spirituel. Désormais les considérations religieuses et morales doivent passer avant toutes les autres et imposer la ligne de conduite, quelles que soient les difficultés. L'engagement pontifical est le gage d'une volonté de faire aboutir. Il suppose une action tenace à laquelle Léon IX s'attelle et que ses successeurs poursuivent plus ou moins efficacement.

La primauté du spirituel est une idée qui s'impose avec la force d'une évidence, car son contraire est manifestement faux. Comment soutenir que la religion doit servir les intérêts matériels des puissants ou assurer le confort de ses dignitaires ! La contestation du principe est impossible. Ceux qui s'y opposent doivent biaiser, ce qui est cause d'échec. La primauté du spirituel est une affirmation à la fois abstraite et élémentaire. Elle peut se prêter à des développements philosophiques qui ont leur utilité dans les milieux savants. Elle peut être soutenue par des métaphores, qu'il est facile de faire passer pour autant de preuves. Il est entendu que le ciel domine la terre. On ne doute pas que l'âme l'emporte sur le corps et l'esprit sur la chair. Ces exemples permettent d'affirmer qu'il y a entre les genres de vie une hiérarchie. Ils sont d'autant plus spirituels et saints qu'ils sont plus éloignés du monde et de ses turpitudes. La chair et l'argent sont mis en cause à titre principal. L'idée n'est pas nouvelle puisqu'elle est développée par saint Jérôme dans un contexte de renoncement au monde[4]. Le principe de la primauté du spirituel a la redoutable efficacité des idées simples, voire sommaires. Désormais, il est applicable à tout, aux choix politiques comme au gouvernement du monde.

La moralité du clergé est concernée au premier chef. Le problème n'est pas nouveau. Il se pose avec plus ou moins d'acuité selon les époques et suivant que la hiérarchie ecclésiastique affiche ou non la volonté de faire respecter les règles en vigueur. Il y a toujours eu des évêques, des moines et des ermites pour s'en prendre aux mœurs des clercs, aussi bien à la débauche proprement dite qu'au mariage des prêtres ou nicolaïsme. Il faut bien sûr inciter à la conversion. Le propos reste le plus souvent cantonné au domaine de la morale, car la législation canonique prévoyant la déposition de leur office des clercs

mariés était appliquée avec laxisme et même tombée en désuétude. Avant le milieu du XIe siècle, la papauté s'est peu préoccupée du problème. Nicolas II, au concile du Latran de 1059, renouvelle l'interdiction de prendre femme et accompagne cette décision de sanctions graves[5]. Grégoire VII reprend les mêmes dispositions au concile romain de mars 1074. Cet effort se heurte à une vive résistance des intéressés, comme le montrent les épisodes les plus violents des luttes menées à Milan par la *Pataria*.

Jusque-là le mariage des prêtres n'était pas tenu pour invalide, mais pour illicite. C'était une infraction à une règle de l'Église en matière de discipline ecclésiastique. Pour les réformateurs cette liaison est proprement illégitime. Or le Nouveau Testament ne comporte aucun précepte de ce genre et un passage de saint Paul paraît plutôt favorable au mariage des clercs, « à cause de la fornication que chacun ait son épouse »[6]. Pierre Damien estimait que ce passage ne s'appliquait qu'aux laïcs et les réformateurs suivent son opinion[7]. À vrai dire, la tradition occidentale s'est fixée sur cette question avant même la fin de l'Antiquité chrétienne. La chasteté n'a pas pour but de faciliter le ministère sacerdotal, mais d'inciter les clercs à la recherche de la sainteté en les arrachant au charnel. Les fonctions pastorales imposent aux prêtres cette perfection spirituelle qui se mesure à l'éloignement du monde. Le but est la purification et la sanctification. Pierre Damien dit très bien qu'« il faut élever l'âme des clercs jusqu'au niveau de la dignité ecclésiastique »[8].

Les décrets de Nicolas II et de Grégoire VII reprennent les dispositions habituelles : les prêtres mariés doivent être déposés de leur office. En attendant cette sanction, les laïcs doivent s'abstenir d'entendre leurs messes. Dans les régions où la réforme est appuyée par un mouvement populaire, les fidèles suivent ces instructions avec zèle. À Milan, la *Pataria* ne se contente pas de ce boycott, elle fait peser une menace physique sur les prêtres mariés. Il s'ensuit des affrontements sanglants. Ces mesures engendrent un malaise et soulèvent une polémique durable à l'échelle de la chrétienté. L'Église tient qu'un sacrement administré par un prêtre indigne est valide. Dès lors, si on refuse d'assister à la messe d'un célébrant de peu de moralité, la tradition est battue en brèche. Les prêtres en rupture avec le célibat sont-ils tenus pour dépourvus de pouvoir religieux ? Dans la négative sur quoi se fonde la mesure qui les affecte ? Cette objection n'est pas la seule. Les laïcs qui refusent d'assister à la messe d'un prêtre marié deviennent juges de leur clergé, ce qui est contraire aux principes. Il y a dans l'Église une hiérarchie et elle est bafouée. On ne sait, à vrai dire, quel sens exact les papes ont donné à leur décision. Est-ce une mesure pragmatique ou le fruit d'une théologie incertaine ? C'est un point susceptible de provoquer de graves confusions. L'antipape Clément III, dans un concile tenu à Rome en 1089, imposa la chasteté aux clercs et excommunia tous les laïcs qui refusaient d'assister aux messes des prêtres mariés avant leur déposition. C'était plus conforme à la tradition.

La simonie préoccupait encore plus les réformateurs qui en parlent presque toujours sur le ton de l'invective. À l'origine, le terme désigne la vente de l'ordination sacerdotale par l'évêque. C'est le sens qu'il a chez Grégoire le Grand. Il est employé ensuite pour tout trafic d'argent lié à l'attribution des ordres majeurs ou mineurs, à une promotion dans la hiérarchie et à l'administration des sacrements. Cependant, la vente des évêchés par l'empereur ou par le roi est la pratique la plus fréquente. Elle peut prendre d'autres formes, au dire des réformateurs, car le don d'argent peut être remplacé par tout autre service plus utile au souverain. Bref, ce qui relève de la simonie est extensible.

On ne peut comprendre le caractère crucial de la question si on ne tient pas compte du rôle des évêques dans les royaumes et principautés. En plus de leurs fonctions pastorales et religieuses, ils gèrent des biens fonciers, rendent la justice, entretiennent des vassaux. Ils disposent d'un patrimoine qui appartient à l'Église et exercent des droits publics qui leur ont été attribués par les souverains. Ils prêtent serment de fidélité au roi et lui doivent l'aide et le conseil. Ils sont impliqués dans tous les actes de

gouvernement, à titre de conseillers. En temps de guerre ils doivent fournir des contingents militaires. En cas de nécessité ils peuvent assumer la garde du royaume ou faire des dons en argent au souverain. Ils ne peuvent se soustraire à ces multiples devoirs qui découlent de la possession de fiefs et de leur position dans un royaume. Les plus attachés à la réforme, comme Anselme, archevêque de Cantorbéry, se plient à ces obligations, non sans hésitation[9]. L'imbrication des évêchés dans l'ordre politique est telle qu'il n'est pas toujours facile de savoir où est la limite entre le licite et le simoniaque.

Les princes et les rois en désignant un évêque pourvoient à une charge publique autant qu'à une fonction religieuse. Ils font choix d'un fidèle zélé et lui confèrent avec l'épiscopat honneur, pouvoir et richesse. Ils en attendent des services et ne trouvent pas anormal qu'une largesse vienne récompenser la bienveillance dont ils ont fait preuve. Certains rois font des choix judicieux et utiles à l'Église comme au royaume. D'autres vendent les évêchés au plus offrant, sans se soucier de la moralité ou des capacités du prélat. La simonie est patente dès qu'un candidat achète sa promotion. Mais le système lui-même suscite des pratiques suspectes aux yeux des réformateurs parce que le roi considère qu'il est en droit d'attendre des évêques la contrepartie de ce qu'il leur a donné. Le problème est grave parce qu'il met en cause l'organisation même du pouvoir.

L'onction et l'imposition des mains qui transmettent la puissance sacrée à ceux qui doivent consacrer et bénir à leur tour ne se vendent pas. La primauté du spirituel est dans ce cas si évidente que le fait n'est pas contesté même par les simoniaques[10]. Ces derniers expliquent que les sommes déboursées n'ont pas pour but d'acheter le Saint-Esprit, ce qui est impossible, mais de payer pour la jouissance des biens d'Église reçus. Cette opinion est connue dès la fin du Xe siècle[11]. Elle a pour effet de déplacer la polémique vers un point subsidiaire. Peut-on faire une distinction entre la charge épiscopale et les biens qui permettent de l'exercer. Les réformateurs assurent que non. Ils s'efforcent de le faire comprendre par de nombreuses métaphores. Il n'y a pas plus d'évêchés sans biens que de miel sans douceur écrit le cardinal Humbert[12]. Au-delà des images, il y a des raisons. Les réformateurs pensent que la richesse des évêchés est le fruit d'aumônes, qu'elle appartient à Dieu et aux saints et qu'elle ne peut être détournée des usages prévus. À ce titre ces biens d'Église sont pour eux soustraits définitivement aux obligations qui pèsent sur les patrimoines laïcs. L'immunité carolingienne et le transfert à la papauté de la propriété de Cluny sont des exemples qui donnent quelque crédit à cette opinion. Les réformateurs s'efforcent d'arracher les biens d'Église à tout usage profane. C'est ignorer le monde et la nature des royaumes. Pour eux le spirituel absorbe tout.

Le Saint-Esprit ne pouvait ni se vendre ni s'acheter, le cardinal Humbert en concluait que dans une consécration épiscopale simoniaque il n'y avait pas transmission des pouvoirs sacrés. Elle était sans valeur et tous les sacrements que l'évêque avait donnés étaient à refaire. Il ne reculait pas devant les conséquences concrètes de ses idées et préconisait d'administrer de nouveau le baptême, la confirmation et l'ordination[13]. Pierre Damien, un réformateur tout aussi déterminé, soutenait une autre opinion. Le clergé n'avait dans les sacrements qu'une fonction d'intermédiaire, car seul le Christ était le vrai consécrateur et nul n'avait le droit de limiter l'action de sa grâce. Les sacrements donnés par un clerc indigne étaient valables et il ne convenait pas de les conférer à nouveau. Dès lors ceux qui avaient reçu gratuitement les ordres d'un évêque simoniaque devaient être soumis simplement à une pénitence[14].

Sur ce point, la ligne de conduite de la papauté est hésitante. Au synode de 1047, Clément II avait imposé aux clercs ordonnés par un simoniaque quarante jours de pénitence. L'empereur Henri III en avait fait une obligation dans l'Empire. Léon IX qui avait envisagé de casser toutes les ordinations faites par

les simoniaques, s'en était tenu à la décision précédente. En 1060, Nicolas II admet la validité des ordinations faites gratuitement par des évêques simoniaques, plus par miséricorde que par justice. Grégoire VII décide que tous les actes religieux accomplis par des évêques en rupture avec Rome peuvent être remis en cause. L'attitude est pragmatique et le critère commode. Le choix entre la mansuétude et la sévérité est affaire de circonstance, ce qui permet d'adapter les solutions aux cas particuliers. Quant aux simoniaques eux-mêmes, lorsque la preuve est faite, ils sont déposés, aussi rapidement que les circonstances le permettent. Certains opposent une longue résistance comme Manassès, archevêque de Reims.

La primauté du spirituel n'est pas un principe dont l'application concerne seulement le clergé. La papauté entend y soumettre tous les fidèles. Elle poursuit ainsi son dessein de sanctification du monde en imposant un effort de moralité. À vrai dire, elle renoue avec une tradition bien établie. Nicolas 1er, dans la deuxième moitié du IXe siècle, était intervenu avec vigueur dans l'affaire du divorce de Lothaire Il. Les adultères, la répudiation des épouses et les remariages, les unions à des degrés de parenté prohibés sont attentivement suivis par la papauté, par les légats et par les évêques lorsqu'ils adhèrent aux idéaux de la réforme. La fermeté sur les principes s'accompagne souvent de lenteur et de prudence, car le pape ne peut se brouiller avec tous les souverains en même temps. Certains débordements ont largement défrayé la chronique comme l'adultère de Philippe 1er et de Bertrade de Montfort. C'est un contentieux délicat qui empoisonne longtemps les rapports entre le roi de France et le Siège apostolique. Or, il y a bien d'autres cas dans l'Église latine. Faire respecter la morale est une ambition louable, mais l'entreprise est souvent au-dessus des forces de l'épiscopat d'un royaume, proche du roi et trop au fait de la situation. Des évêques temporisent, d'autres biaisent. Certains se font remarquer au contraire par leur rigueur et leur courage, comme Yves, évêque de Chartres, dans l'affaire de Bertrade de Montfort.

La primauté romaine

Elle n'est ni inconnue ni récusée et, jusqu'au milieu du XIe siècle, elle s'exerce conformément à un droit bien établi. Les problèmes religieux et ecclésiastiques doivent trouver une solution au niveau local. L'évêque est juge ordinaire du clergé et des fidèles de son diocèse en matière de discipline et de doctrine. Si sa sentence est contestée, c'est l'archevêque et éventuellement le concile provincial qui sont compétents. Si un évêque est en cause, son cas relève de l'archevêque et l'instance d'appel est le pape. Ce dernier est saisi directement si une affaire concerne un archevêque. On reconnaît au pontife romain une primauté d'honneur, une autorité doctrinale incontestée et le rôle de juge en dernier ressort. Il n'intervient pas dans la gestion habituelle d'un évêché, car il n'a pas juridiction directe et immédiate dans toutes les paroisses de la chrétienté. La structure de l'Église n'est pas centralisée avant la deuxième moitié du XIe siècle.

En dépit des désordres dont les papes de la famille de Tusculum et quelques autres donnent le spectacle, l'influence de Rome est grandissante depuis les débuts de l'époque carolingienne. De multiples signes l'indiquent. La dévotion à l'apôtre Pierre est croissante et sa tombe est la destination principale des pèlerins au Xe siècle. Le monachisme réformé se range sous la protection du Siège apostolique, car l'exemption fait échapper Fleury-sur-Loire, Cluny et d'autres grandes abbayes à la juridiction des évêques pour relever directement de la papauté. Enfin, même aux heures les plus sombres, Rome n'a jamais cessé

d'exercer ses droits. Le Siège apostolique intervient avec beaucoup de persévérance lors de la déposition d'Arnoul, archevêque de Reims, et obtient sa réintégration contre Gerbert[15]

Les réformateurs ont sur l'autorité du pape des idées bien arrêtées et le désaccord entre l'épiscopat et Rome est patent. Il apparaît dans la correspondance échangée entre Siegfried de Mayence et Grégoire VII, dès les lendemains de son élection comme pontife. L'archevêque se plaint que le différend entre l'évêque d'Olmütz et celui de Prague ait été réglé directement par le pape et le duc de Bohème sans tenir compte des instances locales. C'était faire référence aux procédures juridiques habituelles. À la réponse sur le fond, Grégoire VII ajoute une véritable déclaration de principe : « Sachez bien que ni vous, ni aucun patriarche ou primat, n'avez la permission de réformer un jugement du Siège apostolique. Évitez de vous attribuer aucun des droits de la sainte Église romaine ou de fomenter quoi que ce soit contre elle, car sans son infinie clémence vous ne pourriez même pas, vous le savez bien, demeurer sur le siège où vous êtes[16]. » Le ton est sévère et le propos très rude. L'ensemble mérite commentaire. Le droit du pape à juger en dernier ressort est incontesté et les décisions de la papauté sont de ce fait irréformables. Il n'y a rien de neuf sur ce point, que Siegfried ne met pas en cause. Par contre, affirmer qu'un archevêque ne demeure sur son siège que si le pape le veut est un raccourci abrupt dont la formulation est pour le moins maladroite. Certes, dire qu'il ne peut exercer ses fonctions qu'en communion avec le Siège apostolique n'est pas faux, car toute rupture est schisme. Il y a plus dans la pensée de Grégoire VII. Il considère que toute Église est fille de Rome et revendique à ce titre une autorité pleine, entière et immédiate sur elle. Il est évêque des évêques, selon la formule souvent employée pour parler du pape. Alors qu'il a sciemment négligé une instance, Grégoire VII administre à l'archevêque une leçon générale.

Cette affirmation du pouvoir pontifical trouve son expression la plus concise et la plus forte dans un texte connu sous le nom de *Dictatus* papae. C'est une série de 27 propositions courtes, transcrites sur le registre original des lettres de Grégoire VII, entre le 3 et le 4 mars 1075[17]. Le sens de Dictatus ne fait pas de doute. *Dictare* signifie dicter ou composer une lettre. Il faut donc attribuer la rédaction de cette liste au pape lui-même. Le titre ne dit rien de plus. La traduction par *Dictât* est un faux-sens tendancieux. Le but de ce texte se discute, puisqu'il ne s'agit pas d'une lettre ni d'une pièce officielle. Les *Dictatus papae* ont un caractère privé dont la raison reste à préciser. S'agit-il de propositions à soumettre à une discussion ou du plan d'une collection canonique à composer ou encore d'un sommaire de thèses familières ? Faute de le savoir, on ne peut tenir tous les articles dans la forme qu'ils revêtent pour autant de vérités proclamées et certaines. Ces titres pourraient introduire à des développements plus nuancés. La pratique montre que Grégoire VII se tient quelquefois en retrait[18]. Il est néanmoins certain que ces propositions indiquent globalement l'orientation que le pape entend donner à son pouvoir.

Les convictions fondamentales sont clairement énoncées dans les deux premiers articles : « L'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul. » Cette formule serait parfaitement normale pour parler de l'Église universelle. Restreinte à l'Église romaine, elle signifie que les droits, pouvoirs et privilèges conférés par le Christ à l'Église entière lui ont été attribués par priorité et peut-être exclusivement. Rome est en droit d'exercer elle-même tous les droits de l'Église universelle. Les autres Églises ne sont pas rejetées, mais filles et dépendantes. Le Siège apostolique, au titre de sa fondation par le Seigneur, fait par lui-même l'universalité de l'Église. Les autres évêchés y adhèrent, mais n'y ajoutent rien. C'est ce qu'affirme le deuxième article à propos du pape : « Seul le pontife romain mérite d'être appelé universel. » C'est suggérer sans autre précision que son pouvoir s'étend sur toute l'Église, comme s'il se substituait éventuellement à celui de tous les évêques. Tout le reste découle plus ou moins directement de ces affirmations.

Quelques points particulièrement importants méritent d'être soulignés. Le pape « peut déposer ou

absoudre les évêques ». C'est le transfert au Siège apostolique des pouvoirs reconnus jusque-là aux conciles provinciaux. À une intervention en dernier ressort et sur appel se substitue une juridiction directe et habituelle. Il a « le droit d'ordonner un clerc de n'importe quelle Église où il veut ». Le pape a dans chaque évêché le même pouvoir que l'évêque titulaire et peut se substituer à lui. D'autres dispositions concernent le monde. Le pape « peut délier les sujets du serment de fidélité fait aux injustes ». Il lui est permis « de déposer les empereurs ». L'Église romaine au titre de sa primauté exerce désormais une juridiction directe sur l'ensemble des fidèles, en passant au-dessus des instances locales si elle le juge bon. Sa prééminence se fait sentir également sur les souverains qui, parce qu'ils ont reçu le baptême, se trouvent soumis à l'autorité morale du pontife romain. Ils sont éventuellement justiciables au titre du péché, ratione peccati disent les textes. À terme, car les nouvelles pratiques se heurtent à une résistance opiniâtre, l'autorité revendiquée par le Siège apostolique impose une mutation des structures. L'Église devient une monarchie pontificale qui se substitue à une fédération de provinces ecclésiastiques dirigées par des archevêques aidés de conciles locaux. Une telle réforme provoque un bouleversement de l'ordre du monde.

La théocratie pontificale

Dans les *Dictatus papae* il était question de l'exercice du pouvoir temporel dans plusieurs articles d'importance très inégale. L'un d'eux affirmait que le pape « peut seul user des insignes impériaux ». Au Moyen Âge les symboles ont un sens et cette prétention est lourde de signification. Son origine est à chercher dans la « fausse donation de Constantin », long document forgé dans la deuxième moitié du VIIIe siècle où la Rome pontificale se présentait en héritière de l'Empire romain en Occident. Ce texte attribuait au pape les honneurs impériaux et fondait des prétentions territoriales précises sur certaines régions de l'Italie et d'autres plus vagues sur les îles de Méditerranée et l'Espagne. Rome s'était jusque-là contentée de se faire confirmer la possession de ce que Charlemagne lui avait attribué. Les réformateurs entendent conserver ce patrimoine qui assure la liberté de l'Église et exercer les droits évoqués par la « fausse donation » sur les autres régions. Enfin, au nom de la primauté du spirituel, ils entendaient contrôler la politique des princes et des rois. Tous ces motifs se mêlent dans l'action et il est difficile de faire la part de ce qui relève des droits temporels et de l'autorité spirituelle.

Les revendications temporelles ne posent pas de problèmes théoriques. Il n'en va pas de même pour celles qui découlent de la primauté du spirituel. Les rapports entre l'Église et les princes sont décrits à la manière de ceux de l'âme et du corps. La comparaison n'est qu'une approche globale et approximative de la question. On y devine l'intention de soumettre le monde à l'Église, directement ou par intermédiaire, comme le corps à l'âme. Des idées de cette nature sont ouvertement exposées par le cardinal Humbert : « Un pouvoir laïc légitime est comme une poitrine et des bras pour obéir et défendre l'Église[19]. » L'affirmation est très réductrice, mais répond à la logique de la pensée théocratique. Il y a comme une incapacité à assigner à des pouvoirs laïcs des objectifs autres que ceux de l'Église. Leur seule utilité est de conduire le peuple chrétien au salut, en employant les moyens du monde, ce que l'Église répugne à faire parfois. Les princes qui en sont incapables « portent en vain l'épée »[20]. C'est faire des rois de simples agents de la puissance spirituelle. Dans ce système, le monde est toujours unique et le peuple chrétien ne fait qu'une Église sous une direction spirituelle. C'est un transfert de pouvoir de l'empereur vers le pape.

On reconnaît à la papauté pleine et entière autorité sur le spirituel. Dès lors les réformateurs et Grégoire VII expliquent qu'on ne peut la refuser sur le temporel qui est manifestement inférieur et

subordonné. Théoriquement la conclusion s'impose d'elle-même et le pape dispose de la *plenitudo potestatis*. Il ne faut pas se tromper pour autant sur la portée exacte de cette argumentation. Il ne revendique pas le gouvernement direct du monde, même là où il fait valoir des prétentions temporelles, mais un droit d'intervention suprême, reconnaissance de sa supériorité, qui lui donne la capacité d'orienter l'action des princes selon les besoins de l'Église. Au nom de cette doctrine, en 1077, Grégoire VII veut se rendre à l'assemblée des princes allemands réunis après la déposition d'Henri IV. L'entrevue de Canossa fait échouer ce projet.

Les rapports entre les rois et le pape s'expriment encore par la théorie des deux glaives, abondamment développée et parfois en sens opposés, jusqu'à la fin du XIIIe siècle[21]. L'existence de deux pouvoirs est reconnue. Le glaive spirituel appartient sans contestation à l'Église qui a le droit d'ordonner, y compris dans les affaires du monde. Le glaive temporel revient au prince, mais il est subordonné. L'Église lui en confère l'usage. Dans ce cadre le caractère légitime d'une royauté héréditaire est plus facile à admettre qu'à expliquer. Quant aux princes qui affirment tenir directement leur pouvoir de Dieu, ils pourraient mettre en péril toute cette construction. Le débat théorique n'est jamais clos. Il rebondit sans cesse, car c'est l'autonomie politique des royaumes qui est en cause. Grégoire VII qui use souvent dans sa correspondance avec les princes de termes comme service et honneur ne l'entend pas au sens de la vassalité. La papauté emploie le vocabulaire féodal là où elle revendique une possession temporelle éminente et s'en garde ailleurs, car c'est une source de conflits[22].

Pratique politique et action militaire

À Rome, la pratique politique semble avoir précédé la théorie. Ainsi, à l'époque carolingienne, la papauté a sollicité l'aide militaire des Francs contre les Lombards pour assurer sa liberté. Les revendications territoriales procèdent du même état d'esprit et ne sont pas une aberration au plan pratique. Dès lors, la constitution du patrimoine de saint Pierre transforme la papauté en puissance temporelle. On n'en mesure pas immédiatement toutes les conséquences. Enfin, le rôle de la Ville éternelle dans l'accession à la dignité impériale fait du pape l'arbitre des plus hautes ambitions terrestres. Les implications sont multiples.

À Rome même, l'angélisme n'est pas de mise. Dans la première moitié du XIe siècle, la dignité pontificale est disputée entre les familles de l'aristocratie romaine et des violences de toutes espèces secouent la ville dès qu'aucun pouvoir supérieur ne s'y impose. À partir du milieu du XIe siècle, les papes, aussi bien Nicolas II que Grégoire VII, ont recours aux armes pour faire face aux nécessités et pour assurer la sauvegarde de la réforme. Ils assument une tâche qui reviendrait normalement à l'empereur, mais de fait ils innovent peu. Pour défendre Rome et les églises du patrimoine de saint Pierre, Jean VIII, pape de 872 à 881, avait conduit une expédition militaire contre les Sarrasins. L'opération ne choque pas les contemporains, car ces actions contre les païens sont acceptées très tôt. Dès l'époque carolingienne les évêques y participent, ils pouvaient d'ailleurs y être tenus par leurs obligations de seigneurs temporels. Compte tenu de la défaillance de l'empereur, l'entreprise de Jean VIII pouvait se justifier.

À partir du milieu du XIe siècle, les idées réformatrices incitent à moins de retenue encore. Léon IX entend mettre un terme au brigandage dont les Normands d'Italie du Sud se rendaient coupables envers les Églises et conduit en personne des troupes mises à sa disposition par l'empereur Henri III. Une action militaire était probablement nécessaire, mais il était malencontreux que le pape en prenne le commandement, car il s'agissait de chrétiens[23]. L'affaire fit mauvaise impression, même à des partisans de

la réforme comme Pierre Damien. L'échec de Léon IX à la bataille de Civitate, humiliant pour la papauté, incite à plus de prudence. Le principe d'expéditions armées à l'instigation du Siège apostolique et sous sa haute direction reste acquis. En 1074, Grégoire VII a envisagé de conduire lui-même une expédition militaire pour porter secours à l'Empire byzantin[24]. Urbain II observe plus de réserve, il ne prend pas la tête de la première croisade, et désigne Adhémar de Monteil qui, comme légat, a des attributions politiques, morales et religieuses.

La papauté entend faire valoir sur les régions évoquées par la *fausse donation de Constantin*, notamment la Sicile et l'Espagne, des droits éminents, temporels par définition. Aux *milites* qui en font la reconquête, le Siège apostolique marque sa bienveillance par des avantages spirituels. Dans une lettre mal datée concernant l'Espagne, Alexandre II écrit : « Nous levons pour eux cette pénitence et nous leur faisons rémission de leurs péchés[25]. » La formulation est imprécise et l'interprétation du texte délicate. Il s'agit vraisemblablement de dispenser ceux qui prennent les armes contre les païens de l'accomplissement des pénitences imposées antérieurement. La guerre en tient lieu, il est vrai qu'elle est une rude épreuve. Par contre la consécration des actes militaires fait un pas de plus. L'idée de croisade s'élabore dans ce sillage, mais s'en distingue, car c'est un pèlerinage, donc une marche religieuse vers des lieux saints. À Clermont, en 1095, Urbain Il propose aux chevaliers et à l'ensemble des chrétiens ce grand passage vers Jérusalem. Ces pèlerins portent les armes. Le caractère proprement spirituel de la destination fait de ces guerriers des *crucesignati*. Être marqué de la Croix a toujours une signification mystique.

Les interventions des papes dans les affaires temporelles se multiplient. Rétablir la paix et la justice est une mission que Grégoire VII revendique, même s'il échoue entièrement en Germanie. Il s'agit toujours d'opération à hauts risques car ceux qui sollicitent la protection du pape entendent en tirer bénéfice. En un temps où chaque bataille est un jugement de Dieu, l'appui du pouvoir spirituel est un avantage et l'excommunication un handicap. Les Saxons révoltés contre Henri IV reprochent durement à Grégoire VII ses atermoiements. Les princes apprennent vite à utiliser à leur avantage les moyens spirituels dont la papauté est dotée. Rome est parfois bienveillante à l'excès à l'égard de rois qui lui sont dévoués[26]. Dans ces affaires les critères de jugement paraissent pragmatiques et assez incertains. En 1066, Alexandre Il reconnaît la légitimité des prétentions de Guillaume le Bâtard sur l'Angleterre et envoie l'oriflamme de saint Pierre à l'armée d'invasion. L'expédition n'était pas dirigée contre des païens, mais contre un royaume chrétien, pour des raisons complexes d'héritage et de promesses non tenues. Dans l'entourage du pape l'affaire est l'objet d'un débat. Le Siège apostolique y trouvait peut-être son compte, car il ne parvenait pas à imposer ses idées réformatrices à un clergé simoniaque.

La légitimité d'une guerre entre chrétiens est douteuse par principe. Les princes doivent faire la preuve de leur bon droit, ce qui peut donner lieu à bien des falsifications. Au milieu du XIe siècle, l'usage des armes est un problème qui n'est pas entièrement résolu[27]. Les hommes d'armes qui ont tué sur un champ de bataille, même en une guerre légitime doivent parfois se soumettre à une pénitence, car ils sont tenus pour homicides. Ainsi firent les Normands, en 1066, après la bataille d'Hastings. L'approbation pontificale ne fait pas tout.

Désacralisation des pouvoirs et vie religieuse

Une certaine désacralisation des pouvoirs de l'empereur et des rois et par voie de conséquence du temporel en général est liée à la réforme grégorienne. Ce constat est paradoxal, car les papes et Grégoire VII, plus que tout autre, se sentaient investis de la mission de sanctifier le monde. C'était à tout prendre la tâche de l'Église et de Rome. Or, la réforme en distinguant nettement le temporel et le spirituel a le

résultat inverse. Les pouvoirs dont la compétence se réduit aux affaires du siècle subissent d'abord une désacralisation grave. Par voie de conséquence, à un univers sacralisé succède très lentement un monde où les activités profanes et la vie religieuse sont séparées.

Cette inflexion était déjà perceptible dans la *libertas ecclesiae* si vivement réclamée. Cette idée, née peut-être de la défense des immunités contre l'agression des puissants, admet que le monde et l'Église sont des réalités différentes. Il y a des seigneuries ecclésiastiques qui sont autant d'espaces protégés par des sanctions spirituelles[28]. De même, les clercs se distinguent des autres hommes par leur formation, leur mode de vie et l'accès au sacré. Enfin, sanctifier l'Église, c'est la séparer du monde.

Des indices de cette transformation se glanent très tôt. Ainsi, les réflexions faites par Wason, évêque de Liège, à une réunion tenue en 1046 à Aix-la-Chapelle en sont les signes avant-coureurs. L'empereur Henri III qui avait investi Widger deux ans auparavant comme archevêque de Ravenne entend le déposer. L'évêque de Liège déclare alors : « Nous devons au pontife l'obéissance, à vous ô roi, la fidélité. A vous nous rendons compte de notre administration séculière, à lui de tout ce qui concerne l'office divin. Aussi à mon sens et je l'affirme bien haut, toutes les fautes d'ordre ecclésiastique qu'il a commises relèvent-elles uniquement du souverain pontife. Si au contraire, il a fait preuve quant aux choses séculières de négligence ou d'infidélité, il vous appartient sans aucun doute de lui en demander raison[29]. » Wason ne conteste pas à l'empereur le droit d'investir un évêque. Sa mission toutefois se borne aux affaires séculières. Il lui refuse simplement le droit de démettre un évêque de ses fonctions, car il n'a pas compétence dans le domaine spirituel. Toute la suite s'entrevoit aussitôt. En particulier des pouvoirs réduits aux affaires séculières ont besoin d'une justification, car les réformateurs ne les considèrent plus comme le reflet de l'autorité de Dieu. À Rome, on trouve une utilité à ceux qui sont en accord avec le Siège apostolique et qui servent l'Église. Le cardinal Humbert ne dit rien d'autre.

Dans le cas inverse, la légitimité d'un pouvoir royal est mal fondée. Grégoire VII dépose l'empereur Henri IV, en 1076, au nom de cette logique. En 1081, dans la deuxième lettre à Hermann, évêque de Metz, il tient des propos d'une rare violence qui livrent un aspect au moins de sa pensée. « Qui ne sait que les rois et les chefs temporels ont eu pour ancêtres des hommes qui ignorant Dieu se sont efforcés avec une passion aveugle et une intolérable présomption de dominer leurs égaux, c'est-à-dire les hommes, par l'orgueil, la rapine, la perfidie, en un mot par une infinité de moyens criminels, très probablement à l'instigation du prince de ce monde, le démon[30]. » Cette diatribe donne aux pouvoirs terrestres une origine purement humaine. Ils sont profanes, séculiers et pécheurs. Leur raison d'être s'évanouit dès qu'ils sont criminels.

Les clercs ne développent de tels principes qu'en cas de nécessité. Cette ligne de pensée est secondaire à l'intérieur de la réflexion chrétienne sur le pouvoir[31]. L'empereur et les rois continuent à affirmer qu'ils tiennent leur pouvoir directement de Dieu. Ils en sont certainement convaincus, tout comme leur entourage et leurs sujets. C'est un moyen de faire pièce aux prétentions théocratiques du pape et d'assurer au royaume une certaine autonomie politique. Les cérémonies du sacre ou la capacité des rois de France et d'Angleterre à guérir en imposant les mains montrent que cette sacralisation n'a pas disparu. Le débat théorique n'est pas résolu.

Les réalités rendent souvent un autre son. Dans le courant du XIIe siècle, les princes s'efforcent de reconstituer laborieusement les bases géographiques des États et tentent de se donner les moyens d'exercer leur puissance. Dès lors, les monarchies n'ont pas d'autre but que d'être elles-mêmes et d'affirmer de nouveau leur souveraineté. Le fait est patent avec Henri II Plantagenêt et Frédéric Barberousse. Plus souvent encore qu'auparavant, l'intérêt des princes passe avant les idéaux de la chrétienté. Des administrations plus fournies et plus efficaces revendiquent les droits des rois et

amenuisent progressivement l'autonomie dont jouissaient les institutions ecclésiastiques à vocation internationale[32]. Un anticléricalisme croissant se fait jour parmi les princes et parmi leurs agents. Le pouvoir est concrètement profane, conquérant et affranchi des règles ecclésiastiques.

À un niveau inférieur, à la conviction de suivre une loi sainte promulguée par un roi sacré, succède le sentiment de vivre dans un monde profane et même pécheur. La loi n'interdit que les pratiques les plus scandaleuses et la justice ne sanctionne que les délits les plus graves. À s'en tenir aux règles en vigueur dans la société, nul n'est assuré de faire son salut. Même sous la conduite d'un prince juste, la vie sociale ne va pas sans abus. Or, le désir de renouveau spirituel qui est à l'origine de la réforme de l'Église concerne toute la vie. Au moment où la société devient profane, la moralité devient une affaire personnelle et la spiritualité se loge dans la conscience. Tous les fidèles ne se contentent plus d'un simple conformisme sacramentaire. C'est un indice clair d'une nouvelle attitude.

1 Sur Grégoire VI voir les premiers chapitres de R. Morghen, *Gregorio VII,* Palerme, 1974.

2 A. Fliche, *La réforme grégorienne,* 3 vol., Paris-Louvain, 1924-1937. G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites,* Stuttgart, 1936.

3 *Cf.* G. Tellenbach. *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des lnvestiturstreites,* Stuttgart. 1936.

4 Saint Jérôme, *Adversus Jovinianum.* P.L., t. 23, c. 213-214.

5 Décret de Nicolas II, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. IV, II, p. 1203.

6 *1er Épître aux Corinthiens,* VII, 2.

7 Pierre Damien, *De celibatu sacerdotum, op.* XVII, 1, 4, P.L., t. 145, c. 392-393.

8 *Cf.* J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église,* Rome, 1960, p. 72.

9 R.W. Southern. *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape,* Cambridge, 1990, p. 271 .sg.

10 La conviction repose sur le passage des *Actes des Apôtres,* VII1, 20. où Pierre s'en prend à Simon le Magicien qui se proposait d'acheter le pouvoir d'imposer les mains : « Périsse ton argent, et toi avec lui, puisque tu as cru acheter le don de Dieu à prix d'argent. »

11 Abbon de Fleury s'en fait l'écho : les simoniaques disent *non se emere benedictionem quae percipitur gratia Spiritus Sancti, sed res Ecclesiarum vel possessiones episcopi. Liber Apologeticus,* P.L., t. 139, c. 465.

12 Cardinal Humbert, *Adversus simoniacos,* M.G.H., Libelli de lite, t. 1.

13 Il y a des réformateurs intransigeants qui soutiennent durablement ces thèses.

14 Pierre Damien, op. 30, *De sacramentis per improbos administratis,* P.L., t. 145, c. 523.

15 Il reçoit sa formation au monastère de Saint-Géraud d'Aurillac, puis en Catalogne entre 967 et 970. Il enseigne à Reims à partir de 972. Son élection comme archevêque après la déposition d'Arnoul par un concile d'évêques capétiens n'est pas acceptée par la papauté. Il est ensuite archevêque de Ravenne, puis pape, sous le nom de Sylvestre II, de 999 à 1003.

16 Grégoire VII, *Registrum,* 1, 60, éd. E. Caspar, Berlin, 1930, p. 82-83.

17 *lbid.,* t. II, p. 202-207.

18 *Cf.* G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI,* Naples, 1996, en particulier le chapitre *Gregorio VII fra canonistica* e *storia della spiritualità,* p. 311 *sq.*

19 Cardinal Humbert, *Adversus simoniacos,* III, 29, M.G.H., Libelli de lite, t. 1.

20 *Ibid.,* III, 5, M.G.H., Libelli de lite, t. 1.

21 Elle est encore évoquée dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII qui date de 1302.

22 À la diète de Besançon, en octobre 1157, une traduction malencontreuse du terme *beneficium* provoqua un incident grave entre l'Église et l'Empire.

23 Léon IX justifie lui-même son action contre des chrétiens dans une lettre à l'empereur Constantin Monomaque en expliquant que les Normands *agressent les églises de Dieu avec* une *impiété* plus que *païenne.* L'auteur de la vie de Léon IX reprend exactement ces termes. *Cf. La vie du pape Léon IX,* éd. M. Parisse et M. Goullet, Paris, 1997, p. 110-111.

24 Grégoire VII, *Registrum,* éd. E. Caspar, t. 1, p. 75, t. 2, p. 165 et p. 173-173.

25 Le texte est soigneusement commenté dans J. Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade,* Paris, 2002, p. 215.

26 Le point de vue romain est rarement traité pour lui-même. H. Zimmermann, *Das Papsttum im Mittelalter,* Stuttgart, 1981, comble cette lacune en s'appuyant exclusivement sur des documents officiels de la curie et en particulier sur le Liber *pontificalis.*

27 J. Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, 2002.

28 Par exemple, en septembre 1016, le pape Benoît VIII enjoint aux évêques de Bourgogne, d'Aquitaine et de Provence de défendre les moines de Cluny et d'excommunier ceux qui les ont agressés.

29 Texte cité par A. Fliche, *La réforme grégorienne, t.* 1, Louvain, 1924, p. 114.

30 Grégoire VII, *Registrum*, VIII, 21, éd. E. Caspar, p. 545.

31 Le meurtre d'Abel par Caïn sert parfois d'épisode biblique de référence pour expliquer que le pouvoir est dévoyé.

32 L'arrivée du roi dans le sud de la Bourgogne, à partir de 1166, dans un territoire où Cluny jouissait d'une liberté sans protection, est analysée par D. Mehu, *Paix et communauté autour* de *l'abbaye* de *Cluny*, Lyon, 2001, p. 398 *sq*.

Chapitre 2

Le sacerdoce et l'Empire

Rénover spirituellement l'Église était à tous égards une tâche immense, exigeant une action persévérante. Non sans intrépidité, les réformateurs s'attaquaient aux vices qui souillaient aussi bien l'Église que le monde et s'en prenaient à ce qu'ils tenaient pour des abus et des usurpations. Le programme était vaste et varié, ce qui multipliait les difficultés. Fondamentales étaient les questions concernant les rapports entre l'Église et les pouvoirs séculiers, c'est-à-dire celles ayant trait aux investitures, à la primauté du Siège apostolique et à la *plenitudo potestatis* du pape. Réformer la discipline de l'Église en ces matières, c'était changer l'ordre du monde. L'empereur et les rois défendaient les droits qu'ils avaient exercés sur l'épiscopat local ou sur Rome depuis plus de deux siècles. Ils n'étaient pas sans arguments car la tradition jouait en leur faveur. Le bouleversement est à l'instigation de la papauté, ce qui affaiblit ses positions.

Aux questions de fond, viennent s'ajouter d'autres litiges liés également à la réforme. La simonie était unanimement condamnée. Or l'entourage des rois était souvent composé d'évêques qui avaient acheté leur dignité et dont l'hostilité à la réforme allait de soi. De même, les réformateurs entendaient imposer de meilleures mœurs. Les décrets des conciles réprimaient le concubinage des clercs et chez les laïcs les nouvelles noces après répudiation ou les mariages à des degrés de parenté prohibés. Or, dès qu'il s'agissait de princes ou de rois, ces affaires devenaient des problèmes politiques et aggravaient le reste du contentieux. Quant aux prêtres mariés, il fallait les contraindre à renoncer à leur femme ou les déposer. Avec les meilleures intentions, les réformateurs s'attaquaient à trop de personnes et à trop d'intérêts en même temps, au risque de provoquer une véritable coalition de tous ceux qui avaient quelque avantage au maintien de la situation. Dans le camp de l'empereur, en plus des simoniaques, on trouve tous ceux que le bouleversement de l'ordre du monde et la manière d'agir des grégoriens inquiètent.

En sens inverse, dès que la lutte ouverte commence, rallient le camp pontifical ceux qui par intérêt, par situation géopolitique ou par tradition sont hostiles à l'empereur ou qui veulent marquer leur différence par rapport à des rois excommuniés. La réforme devient un motif supplémentaire dans les conflits habituels. Les Saxons sont des alliés du pape, car ils s'opposent depuis longtemps à la dynastie salienne. En Italie du sud, les Normands comprennent rapidement où se trouve leur intérêt. Ils n'en restent pas moins des guerriers à la violence destructrice. Contre Frédéric Barberousse, la papauté se lie aux villes d'Italie qui cherchent leur émancipation. La lutte du Sacerdoce et de l'Empire avive toutes les rivalités et toutes les oppositions. Dans les régions disputées entre les deux partis les clivages se retrouvent dans l'Église. Un évêque se trouve confronté à un compétiteur désigné par l'autre camp[1].

Les investitures

L'aristocratie, les princes, les rois, l'empereur n'étaient pas opposés par principe à une réforme de l'Église. Ils ont contribué largement au rétablissement des évêchés et à la restauration des monastères

après les périodes d'invasions ou de troubles. Baptisés et chrétiens, ils savent qu'une Église dissolue est sans efficacité pour obtenir les bénédictions de Dieu. Ils ne sont pas pour autant des moines vivant dans le monde, à la manière de Géraud d'Aurillac dont Odon de Cluny a écrit la vie. À un moment ou à un autre de leur vie, ils ne peuvent éviter de penser à la mort et au jugement qui la suit. Il y a alors dans leur entourage quelque saint homme pour leur remettre en mémoire leurs devoirs. Aussi leur attitude est-elle susceptible de changer et parfois brusquement. Les rois et l'aristocratie penchent d'abord pour la rénovation des monastères, surtout s'ils en sont propriétaires ou si leur famille entretient avec une communauté quelque lien particulier. C'est une affaire de dévotion. Comme ils disposent habituellement d'une chapelle où officient des clercs domestiques, ils sont moins directement concernés par le culte public célébré dans les églises pour l'ensemble des fidèles. Les princes considèrent les évêques comme des auxiliaires de leur propre gouvernement et en jugent à travers l'aide qu'ils peuvent en obtenir. Il reste qu'un désordre trop évident est difficile à tolérer longtemps.

Investir un évêque, c'est tout à la fois choisir la personne et lui remettre les insignes de sa charge avec l'ensemble des pouvoirs et des droits qui vont avec elle. L'élection par le clergé et le peuple reste le principe canonique de référence qui s'accommode d'une désignation directe ou indirecte par le prince. Le fait est acquis chez les Francs depuis le règne de Clovis. C'est un droit que l'Église reconnaît à ceux qui détiennent le pouvoir, puisque le calife de Cordoue l'exerce sans grande contestation. Il n'y avait aucune raison pour que les rois sacrés et l'empereur n'en disposent pas également. Au choix succède l'investiture. Le souverain remet la crosse et l'anneau, signes de la dignité pastorale, en disant *accipe ecclesiam*. Charlemagne fait entrer les évêques dans sa vassalité. Ils s'engagent par le geste des mains. Après lui, tous ceux qui détiennent le pouvoir exigent un serment : les empereurs ottoniens, les rois capétiens et les princes territoriaux qui exercent de fait les droits régaliens. Cette procédure est préalable à la consécration par l'archevêque entouré des évêques de la province.

Les réformateurs rendent cette investiture par les laïcs responsable de la simonie. Certains rois peu scrupuleux et peu regardant sur les qualités proprement religieuses des personnes vendent les évêchés. Ainsi font Conrad II en Germanie, Henri Ier et Philippe Ier en France. D'autres princes sont plus conscients de leur responsabilité. Cependant, rien n'est jamais définitivement acquis. L'Église est à la merci d'un changement de souverain et d'un affinement des pratiques douteuses. À Guillaume le Conquérant dont les choix sont indiscutables, succède en Angleterre Guillaume le Roux qui vend les évêchés. La simonie prend également des formes plus discrètes : l'achat proprement dit est remplacé par une complaisance sans limite à l'égard du pouvoir. Le mal reste présent sporadiquement. Rome dépose encore des évêques pour ce motif en plein XIIIe siècle.

Là ne s'arrêtent pas les critiques des réformateurs. Le cardinal Humbert dans un passage de *l'Adversus simoniacos* contestait aux laïcs le droit de distribuer les fonctions ecclésiastiques. Il s'agissait d'une position de principe, liée à la primauté du spirituel. Comment les rois pourraient-ils donner un pouvoir qu'ils n'ont pas ? Nicolas II, par le sixième canon du concile du Latran de 1059, paraît faire droit à cette exigence : « Que nul, clerc ou prêtre, ne reçoive de quelque façon que se soit une église des mains d'un laïc soit gratuitement soit pour de l'argent[2]. » Le texte ne mentionnait pas les évêques concernés pourtant au premier chef. Ce décret pourrait avoir une portée réduite et concerner les églises privées dont les propriétaires, des laïcs, désignaient souvent le desservant sans tenir compte des droits de l'évêque. Cette décision semble n'avoir aucun effet. Grégoire VII la renouvelle, en l'étendant aux évêchés et aux abbayes. C'est l'ensemble des fonctions ecclésiastiques qui est concerné sans exception. Ce canon du concile romain de 1075 est promulgué de nouveau en 1078 et en 1080[3]. Le même texte est repris à la lettre par Urbain II au concile de Melfi, en 1089, et à Clermont en 1095. Ce principe s'inscrit définitivement dans la

législation de l'Église qui devient plus radicale avec les années. Le canon 17 du concile de Clermont interdit aux prêtres et aux évêques de prêter hommage à un laïc. À Rome, en avril 1099, Urbain II, lors du dernier concile de son pontificat, excommunie les laïcs qui confèrent une investiture, les clercs qui l'acceptent et les évêques qui ordonnent un clerc pourvu dans ces conditions. Assurer une liberté entière à l'Église, conduisait à rompre avec la société féodale.

Le décret sur les investitures renvoie aux vieilles procédures canoniques, jamais abolies d'ailleurs. L'évêque est élu par le clergé et le peuple, l'abbé choisi par les moines. La consécration ou la bénédiction vaut investiture, puisqu'il est interdit de recevoir un évêché ou une abbaye des mains d'un laïc. Il n'est fait aucune distinction entre la charge spirituelle et les biens et pouvoirs temporels attachés aux fonctions, conformément à la doctrine habituelle des réformateurs. L'acte par lequel un laïc donne une église est nul et celui qui l'a reçue n'a pas le droit d'y pénétrer[4]. Le refus du serment a des conséquences plus graves encore. Appliquées telles quelles, ces dispositions seraient de nature à faire perdre aux souverains toute autorité sur les hommes et les territoires passés dans une seigneurie ecclésiastique.

Dans la pratique la question des investitures se pose à deux niveaux, l'un moral, l'autre doctrinal. La proscription de la simonie ne pose pas de problèmes. On la pratique, mais on ne la défend pas, et la déposition des coupables entre dans les mœurs. Il n'en va pas de même pour le principe même de l'investiture. Très conscient du caractère proprement révolutionnaire de ce décret, Grégoire VII le signifie aux souverains là où il le juge opportun. Il le promulgue dans le royaume de France avec deux ans de retard. Il n'en fait pas état, en Angleterre, du vivant de Guillaume le Conquérant. Bref, la papauté concède des accommodements pour des raisons d'opportunité politique. À vrai dire, elle n'est pas en mesure d'affronter en même temps tous les rois et tous les princes.

Accommodements et interprétations des principes

Pendant le pontificat de Grégoire VII, aucun roi n'avait reconnu la nouvelle législation. Elle ne s'applique que partiellement, le pape se satisfaisant de promotions exemptes de simonie. Cette prudence permet d'éviter les affrontements. Urbain II proclame son attachement aux principes énoncés par Grégoire VII et ses convictions ne font aucun doute, mais les débuts du pontificat sont si difficiles qu'il est porté aux accommodements. Il admet la désignation des évêques par les rois et accepte, parfois sans enquête, les serments purgatoires d'évêques parvenus à leur dignité de façon suspecte. Il donne dans ses lettres une justification de cette attitude pragmatique et formule ce qui devient par la suite la théorie de la dispense. Une dérogation à une règle de droit peut être admise, dans l'intérêt de l'Église, si les circonstances le demandent. Dans ses œuvres canoniques écrites vers 1093-1094, Yves de Chartres donne de cette argumentation une version plus rigoureuse. Il y a dans l'Église des préceptes intangibles auxquels on ne peut apporter aucune atténuation. Le pape lui-même ne peut dispenser un chrétien de croire en Dieu ou d'aimer son prochain. Pour lui, il n'y a pas d'atténuation possible de la condamnation de la simonie et du nicolaïsme. Quant aux règles disciplinaires elles procèdent d'une intention droite et assurent à la vie de l'Église sa régularité. On peut toutefois leur apporter des aménagements ou en suspendre l'application, au vu des circonstances ou par obligation de charité. Une dérogation est possible lorsqu'elle ne va pas contre l'Évangile ou les préceptes des Apôtres. Pour Yves de Chartres l'interdiction de l'investiture laïque entre dans cette catégorie.

Après le temps des accommodements Urbain II revient à une stricte mise en œuvre du décret de Grégoire VII. Il l'aggrave même comme le montre le canon du concile de Clermont sur le serment féodal des clercs. Or l'épiscopat français était par sa situation porté à la conciliation. En dépit de son

excommunication pour cause d'adultère, Philippe Ier n'avait pas mis en doute la légitimité d'Urbain II. Les évêques n'avaient jamais adhéré à l'antipape suscité par l'empereur Henri IV. Dès lors, il leur était difficile d'ignorer la nouvelle législation et de désobéir au pape. Ils n'en avaient pas moins le désir d'entretenir les meilleurs rapports avec la monarchie, certains allant jusqu'à la complaisance. Les théories exposées par Yves de Chartres, un évêque acquis à la réforme et parfaitement intransigeant sur la morale, se situent dans ce contexte et dépassent largement l'affaire de la consécration de l'archevêque de Sens qui en provoque la première formulation[5].

En 1097, Daimbert avait été élu et le légat Hugues voulait s'opposer à sa consécration, prétextant qu'il avait reçu son évêché de la main du roi. Yves de Chartres, prélat consécrateur, lui adresse une lettre où s'esquisse une nouvelle argumentation : « ...Comme cette investiture, qu'elle ait été donnée ou non, n'apporte aucune force de sacrement à l'élection d'un évêque, nous ne voyons pas en quoi elle peut porter atteinte à la foi ou à la sainte religion, l'autorité apostolique n'ayant jamais défendu aux rois, après une élection canonique, de mettre les prélats en possession des évêchés[6]. » En parfait accord avec les grégoriens, Yves de Chartres ne reconnaît aucune signification sacramentelle et aucune portée religieuse à une investiture donnée par le roi. Dès lors il ne faut pas majorer la valeur du geste. Après une élection canonique, il revient à mettre le nouvel évêque en possession de son évêché. Les rois ont parfois fait ainsi à la demande des papes et Yves de Chartres cite des exemples récents. Qu'une concession de cette sorte « ait lieu par la main, par le geste, par la parole, par la crosse qu'importe, si les rois ont l'intention de ne rien conférer de spirituel ». En fin de compte, Yves de Chartres reconnaît au roi la prérogative de « concéder aux élus les domaines ecclésiastiques et les autres biens extérieurs que les églises tiennent de la munificence royale »[7]. Sur ce point, il est en désaccord avec les réformateurs. Le légat Hugues ne l'entendait pas ainsi et fit part de ce différent à Urbain II. Le pape désavoua l'interprétation de l'investiture donnée par Yves de Chartres. Elle s'inscrivait pourtant dans la logique de désacralisation des pouvoirs temporels liée à la réforme.

Négociations et accords en France et en Angleterre

Le raidissement observé à la fin du pontificat d'Urbain II se poursuit avec Pascal II, son successeur, qui publie à nouveau les décrets sur l'investiture en 1102, les signifie aux souverains et entend les appliquer avec rigueur. Il ouvre ainsi une brève période d'affrontements avec le roi d'Angleterre et le roi de France.

Guillaume le Roux qui a malmené l'Église autant qu'un roi peut le faire, meurt en 1100 et son frère, Henri Ier Beauclerc, lui succède. Tout en étant bien disposé à l'égard des clercs, il n'en est pas moins attaché à ses prérogatives. Les difficultés surgissent aussitôt. L'archevêque Anselme de Cantorbéry, rappelé d'exil, refuse de prêter hommage au roi, conformément au décret d'Urbain II, alors que Cantorbéry est le premier fief du royaume. Au terme d'une vive tension, Anselme se rend à Rome en 1103, pour explorer les voies d'un compromis. Un émissaire du roi d'Angleterre fait la même démarche et se heurte à l'intransigeance de Pascal II. De son côté, le roi n'entend renoncer à rien. Anselme qui ne veut pas désobéir au pape ne peut rentrer en Angleterre. Dans cette situation de blocage les interventions se multiplient. Yves de Chartres écrit au roi pour l'engager au compromis. La contribution la plus importante au débat vient du *De regia potestate et sacerdotali dignitate* de Hugues de Fleury qui passe en revue toutes les étapes de la promotion d'un évêque et suggère des solutions pratiques. La procédure de choix a pour lui moins d'importance que pour Yves de Chartres. Les modalités sont secondaires. Exclure le roi n'est pas indispensable, car il a son mot à dire comme chef du peuple. Il doit donner son assentiment à une élection légitime. Un droit de confirmation apparaît. Pour l'investiture, Hugues de Fleury distingue

clairement les domaines. Le roi concède les biens attachés à un évêché et l'élu les tient de sa main. Il reçoit ses pouvoirs spirituels de l'archevêque par l'anneau et la crosse qui sont les insignes d'une fonction pastorale. Alors qu'il n'est pas question de double investiture, la réalité est déjà là. Sur cette base un compromis peut être négocié.

En juillet 1105, à Laigle, lors d'une entrevue avec Anselme de Cantorbéry, Henri 1er admit les droits du pouvoir spirituel sur l'investiture des évêques mais exigea un serment de fidélité pour les fiefs. La question fut soumise à Pascal II. La réponse est connue par l'*Historia novorum in Anglia* d'Eadmer et sa teneur est confirmée par le dénouement de la crise. Après le retour d'exil d'Anselme, à l'assemblée tenue à Londres, en août 1107, Henri 1er déclara que « dorénavant en Angleterre, nul ne recevra jamais de la main du roi ou d'un laïc quelconque l'investiture d'une église ni d'une abbaye par remise du bâton pastoral ou de l'anneau ». C'était renoncer à tout pouvoir spirituel. Dans la même réunion, Anselme s'engagea à ce que « nul élu à une prélature ne soit privé de la consécration à la charge reçue en raison de l'hommage qu'il en ferait au roi »[8]. La partie la plus dommageable pour le royaume de la législation d'Urbain II était en fait abandonnée, au titre de la dispense. Le compromis paraît solide, même si les modalités du choix des candidats peuvent donner lieu à des litiges.

En France, la querelle se noue à l'occasion d'une élection contestée, à Beauvais, en 1100. Le pape refuse Étienne de Garlande, fils du sénéchal de Philippe Ier dont la désignation avait été pour le moins inspirée par le roi. Le personnage était moralement très douteux. À l'issue d'une nouvelle élection Philippe Ier s'oppose à l'installation du nouvel évêque. La situation en reste là longuement, car l'affaire est compliquée par l'adultère du roi. L'épiscopat, plutôt favorable au roi, se garde bien de prendre parti contre lui, sauf quelques évêques favorables à la réforme comme Yves de Chartres. Dans ce conflit l'excommunication du roi est un moyen de pression de peu d'efficacité, car la dynastie n'est pas contestée. Force est de négocier. Le conflit se dénoue, en 1107, à l'occasion d'une visite de Pascal II en France[9]. La teneur exacte de l'accord n'est pas connue, mais il s'agit d'un compromis inspiré par les théories de Yves de Chartres, proche de celui qui prévaut en Angleterre.

Le concordat de Sutri et l'accord de Worms

La querelle des investitures concernait au premier chef la Germanie et les régions d'Italie où l'empereur disposait de soutiens puissants. Il en allait ainsi pour quelques bonnes raisons, évidentes pour les principales. Les prétentions de l'empereur à exercer un pouvoir spirituel sont plus fondées dans la tradition que celles des rois. Dès lors, il est plus difficile d'y renoncer. De plus, l'attribution de droits publics aux évêques a été plus générale dans l'Empire que partout ailleurs. Aussi leur choix est-il politiquement crucial, dans un royaume où la légitimité du souverain est souvent contestée. Enfin, dès 1076, la querelle tourne au conflit armé, car elle recoupe les rivalités habituelles entre duchés nationaux, peuples et roi.

Alors que le pape pense exercer un ministère spirituel, il entre dans le jeu politique et militaire. Certes, Grégoire VII justifiait son action par la supériorité du Sacerdoce sur l'Empire afin d'assurer le salut de l'un et de l'autre. Il précipite en fait les événements. Une fois la guerre commencée, la défense du Siège apostolique impose ses nécessités. Les légats soutiennent des révoltes et Rome noue parfois des alliances bien encombrantes. Henri IV de son côté intervient dans le domaine proprement religieux, comme l'avait fait son père. Il fait élire un antipape par ses évêques. Le résultat n'est pas probant, puisque Clément III n'est pas reconnu par les autres souverains. Après la réinstallation d'Urbain II à Rome, en 1093, il retourne dans son diocèse de Ravenne et prend peu de part aux événements.

En 1100, la mort de Clément III qui met fin au schisme, puis celle de Henri IV, en 1106, font disparaître des obstacles importants à une issue négociée de la querelle des investitures. Après sa rencontre avec Philippe Ier, à Saint-Denis, Pascal II se rend à Châlons-sur-Marne pour rencontrer les émissaires de Henri V. Les conversations sont infructueuses, car le roi de Germanie n'a renoncé à aucune de ses prétentions et entend se rendre en Italie dans les meilleurs délais pour recevoir la couronne impériale. Il franchit les Alpes en août 1110 avec une grande armée, fête Noël à Florence et s'avance vers le sud.

Au début de février 1111, des négociations s'engagent à Rome entre le chancelier Adalbert et les représentants de Pascal II sur le sacre de l'empereur et sur les investitures. Elles aboutissent à un accord assez improprement appelé concordat de Sutri. Il n'a pas eu la moindre suite, mais donne un éclairage significatif sur l'évolution de la pensée des grégoriens les plus rigoureux. Ces idées sont jusque dans leur angélisme et leur maladresse la conséquence même du mouvement de réforme.

Au cours des discussions le chancelier faisait valoir que l'investiture des évêques était justifiée par les immenses domaines qu'ils avaient reçu depuis l'époque de Charlemagne. L'argument était sérieux, mais n'apportait rien de neuf. Il n'en va pas de même pour les propositions des envoyés du pontife. Ils font savoir que si telle était la raison qui incitait l'empereur à revendiquer les investitures, le pape était prêt à renoncer pour les évêques à tout ce qu'ils tenaient du souverain en échange d'une pleine liberté d'élection. Un projet de ce genre rompt avec la tradition. Pour la première fois les biens n'étaient plus indissolublement liés à l'accomplissement de la mission religieuse d'un évêché, comme le soutenaient les réformateurs de la première heure. C'est dire que la distinction entre le spirituel et le temporel est entrée dans les esprits et qu'elle s'est approfondie. À la réflexion, il y a dans ces propositions des vues bien plus audacieuses. Depuis Grégoire VII, les lettres pontificales font référence à la forme de vie de l'Église primitive comme à un modèle, ce qui incite à s'affranchir du système carolingien. Avant même que l'Église soit abondamment dotée de biens, elle accomplissait sa mission religieuse, nul n'en doute. Pascal II et les grégoriens qui l'entourent n'étaient pas loin d'estimer que la corruption des clercs tenait à la richesse que les investitures faisaient passer entre leurs mains. Ce n'était à tout prendre que le prolongement d'un discours monastique sur le siècle.

Pascal II a-t-il envisagé une Église pauvre et tout à fait libre ? On ne peut en être certain[10]. Le pape lui-même est un homme austère et désintéressé. Suger en est témoin lors de sa visite à Saint-Denis : « Contrairement à la vive crainte qu'on en éprouvait, non seulement il ne montrait aucune prétention à s'emparer de l'or ni de l'argent ni des pierres précieuses du monastère, mais il ne daignait même pas leur donner un regard. Très humblement prosterné devant les reliques des saints, il versait des larmes de componction et s'offrait lui-même de toute son âme en holocauste à Dieu et à ses saints[11]. » Il n'est pas cependant le premier à envisager une séparation totale entre le spirituel et le temporel. Le cardinal Deusdedit avait déjà souligné dans le *Libellus contra invasores et simoniacos*, écrit vers 1095, que les obligations féodales des évêques les amenaient à négliger leurs devoirs pastoraux. Pascal II avait développé cet argument dans une lettre à Anselme de Cantorbéry, en 1102. La proposition de ses représentants relève d'un courant de pensée identifiable. En sens inverse Pascal II a donné son accord à des compromis avec les rois de France et d'Angleterre qui préservent les biens du clergé tout en assurant sa liberté spirituelle. Bref, sa position ne paraît pas très assurée.

Sur ces bases les négociateurs mettent au point la déclaration du pape et celle de l'empereur pour la cérémonie du couronnement, le 11 février 1111. Henri V sait quel parti il peut tirer de ce texte. La déclaration pontificale suscite l'hostilité de l'épiscopat allemand. La cérémonie est interrompue et après consultation des évêques l'empereur fait déclarer le projet inapplicable et hérétique. Il fait arrêter le pape et le garde en captivité jusqu'à ce qu'il accepte un privilège assurant à l'empereur le droit d'investir les

évêques. Pascal II avait capitulé et les principes mêmes de la réforme grégorienne étaient malmenés.

Les voix les plus autorisées dénoncent cet attentat et déclarent qu'un privilège extorqué par la force est nul. Ce mouvement de protestation qui parcourt la plus grande partie de l'Église montre que les idées grégoriennes ont fait du chemin. En mars 1112, dans un concile réuni au Latran, Pascal II déclare qu'il approuve ce que Grégoire VII et Urbain Il ont approuvé, défend ce qu'ils ont défendu et interdit ce qu'ils ont interdit. Après quoi le concile casse le privilège octroyé à Henri V.

Les événements de 1111 sont pleins d'enseignements. Les idées les plus radicales ne sont pas pertinentes pour gérer l'Église universelle. La liberté totale et l'évangélisme dégagé des contingences du monde se heurtent à de trop contraignantes réalités. Force est de négocier des compromis avec les princes. Gui de Bourgogne, archevêque de Vienne, réformateur intransigeant et critique très virulent de l'accord de 1111, devenu pape sous le nom de Calixte II, liquide la querelle des investitures par un accord avec Henri V. Cette crise signifie également qu'un empereur ne peut pas imposer sa volonté à l'Église, si l'ensemble de l'épiscopat n'est pas de cet avis. L'empereur n'a pas non plus d'autre possibilité que de chercher une entente.

Les dernières entreprises de Henri V en Italie retardent l'ouverture des discussions. Les atermoiements de la papauté rendent la conclusion plus difficile. Un accord, connu sous le nom de concordat de Worms, est conclu le 23 septembre 1122. Il est constitué par deux déclarations l'une de l'empereur l'autre du pape[12]. Les principes énoncés par Yves de Chartres sont à la base de ce règlement. En 1123, Calixte II réunit au Latran un concile œcuménique pour le faire approuver par l'Église et pour poursuivre les réformes puisque la paix le permettait.

L'Église avait obtenu satisfaction, au moins quant aux principes, sur la simonie et sur l'investiture, questions qu'elle jugeait capitales, puisque les réformateurs avaient parlé d'hérésie à leur propos. Ce qui pouvait mettre en cause la doctrine était réglé. Les accords de compromis comportaient bien des ambiguïtés et bien des lacunes. Ils n'éliminaient pas les conflits que font surgir les intérêts divergents et les rivalités humaines. En France, en Angleterre et dans les autres royaumes de laborieuses négociations en viennent à bout, avec le temps et non sans faire apparaître de violentes oppositions. Par contre les rapports entre les papes et les empereurs sont manifestement d'une autre nature, puisqu'ils s'enveniment à chaque occasion et débouchent sur des affrontements armés.

Papes et empereurs

Les conflits sont récurrents. Celui qui oppose Frédéric Barberousse à Alexandre III occupe les années 1159 à 1177. Frédéric II est en guerre contre la papauté de 1229 à 1250, avec des intervalles de paix. Henri VI, Philippe de Souabe, Otton de Brunswick entretiennent avec Rome des rapports difficiles où négociations et opérations armées, excommunications et réconciliations se succèdent. Il y a trop de pontifes et trop de souverains en cause pour réduire ces affrontements à de simples querelles de personnes, même si la haine s'exprime ouvertement dans les polémiques. La doctrine n'est pas directement en cause, même si la vie religieuse est bousculée, parce qu'un conflit avec la papauté déborde toujours dans le domaine spirituel. Les différents portent d'abord sur des territoires et des droits.

Avant même que le conflit n'éclate à la suite de l'élection disputée d'Alexandre III et de Victor IV, le contentieux existe. Vers 1158-1159, Adrien IV reproche à Frédéric Barberousse d'exiger l'hommage des

évêques italiens au lieu de se contenter d'un serment de fidélité, de lever des aides dans les États pontificaux, d'envoyer des ambassadeurs aux Romains sans son accord. De son côté, l'empereur revendique les droits régaliens sur Rome, sa capitale, accuse le pape d'avoir conclu un traité avec les Normands de Sicile et d'envoyer des légats à travers tout l'Empire sans son consentement. Ces griefs sont à la fois mineurs, puisqu'ils n'ont rien d'insurmontable, et déterminants, parce qu'ils révèlent des conceptions divergentes sur la place réciproque du pape et de l'empereur. Il faut y ajouter la crainte qu'inspire la présence de Barberousse et de son armée.

Le contentieux entre la papauté et Frédéric II est encore plus difficile à cerner parce que l'empereur proteste de son dévouement à l'Église et s'en prend à Grégoire IX et à Innocent IV qu'il s'efforce de rendre responsables de la division de la chrétienté. L'appel à l'opinion des rois, des princes et des évêques joue un rôle immense dans ce conflit. Aussi la documentation est-elle encombrée de textes de propagande, impériaux comme pontificaux. Ils n'abusent pas les contemporains qui savent juger de cette rhétorique et rester sur la réserve[13]. À vrai dire, la conception que Frédéric II se fait du pouvoir est l'élément le plus éclairant sur les racines du conflit. Aux idées impériales traditionnelles, héritées de son père et de son grand-père, il ajoute un volet sicilien où fusionnent les influences antiques et byzantines. L'idée de souveraineté, empruntée à Rome, fait de l'empereur la source du droit et le principe de toute autorité. L'indépendance des villes lombardes et les États pontificaux sont autant d'obstacles à réduire par la négociation, par des usurpations menues et répétées, par la guerre éventuellement. Le rétablissement du pouvoir et son exaltation paraissent l'objectif final.

La papauté entend défendre ses droits temporels sur Rome, sur le patrimoine de Saint-Pierre ou encore sur d'autres territoires, comme ceux légués par la comtesse Mathilde de Toscane. L'enjeu n'est pas limité aux intérêts matériels qui en fin de compte apparaissent comme secondaires. Une constatation permet de s'en convaincre. Plus un pape est attaché à réformer l'Église, plus il montre de détermination à défendre les États pontificaux. Cette conver-gence entre la ferveur religieuse et la volonté politique est troublante. Certes, une domination temporelle peut assurer la sécurité du pape et des cardinaux. Cette considération pratique, souvent mise en avant, n'est pas déterminante. Rome apparaît plutôt comme un héritage saint, mis à part pour Dieu et pour son Église. Il est exclu à ce titre qu'elle tombe sous une domination laïque. Ce serait une usurpation du patrimoine des saints plus scandaleuse que toutes les autres. S'en prendre à Rome, c'est s'attaquer aux Apôtres Pierre et Paul et provoquer leur courroux. La peste qui s'abat sur l'armée allemande et la décime après son entrée brutale dans la Ville, pendant l'été 1167, est tenue pour un jugement de Dieu. Grégoire IX, lors de la procession pour la fête de la chaire de saint Pierre, en 1241, alors qu'il se trouve dans une situation désespérée, dépose sa tiare sur les reliques et s'écrie : c'est à vous les saints d'aider Rome, puisque les Romains ne veulent plus la défendre[14]. La Ville est marquée de façon irréductible par sa fonction.

Le Siège apostolique s'efforce de faire prévaloir les principes théocratiques. Alors que les interventions de Grégoire VII étaient inspirées le plus souvent par le respect des règles de la morale, ses successeurs exercent une autorité plus politique. Innocent III veut imposer ses choix politiques en Germanie. Les principes sont affirmés d'une manière de plus en plus tranchante avec Grégoire IX et Innocent IV. Au temps de Frédéric II, deux pouvoirs qui se veulent universels et absolus l'un et l'autre, ne peuvent pas coexister.

Même après la mort de l'empereur, en 1250, la papauté suit une ligne politique complexe, où se mêlent les motifs. Lorsqu'elle concède le royaume de Sicile à Charles d'Anjou, à charge pour lui d'en faire la conquête, elle poursuit contre le roi Manfred la querelle qui l'opposait à son père, Frédéric II. Elle agit également en suzerain, car la Sicile est un fief tenu du Saint-Siège. Elle conduit en même temps une

véritable croisade contre ses ennemis : les gibelins, partisans de l'empire. Son caractère temporel est si évident qu'elle suscite des interrogations.

La collaboration avec les rois

La mise en œuvre des accords donne lieu à une phase de tâtonnement, puis la procédure de désignation des évêques se fixe. Le roi donne l'autorisation de procéder à l'élection. Sans cette *licentia eligendi* les personnes habilitées à délibérer sur le choix d'un évêque ne se réunissent pas. Ce groupe est à l'origine mal défini. Les abbés des monastères voisins ou les évêques peuvent y participer. Très rapidement les chanoines de la cathédrale deviennent les seuls électeurs. Il n'y a pas non plus de règle sur la procédure. Les chanoines peuvent se mettre d'accord sur un nom, ils peuvent désigner une commission qui fera le choix, ils peuvent voter. N'est acquise qu'une élection à l'unanimité. Le partage des suffrages entre deux candidats donne lieu à contentieux, car la majorité n'impose pas sa loi. Le système est complexe et peu fiable, puisqu'il n'y a aucune règle pour la désignation des chanoines.

Les souverains, même les mieux disposés à l'égard de l'Église comme Louis VII, défendent avec énergie leurs prérogatives. Ils ont toutes sortes de bonnes raisons pour le faire. Installer des serviteurs dévoués sur les sièges épiscopaux est de bonne politique. Louis VII appuie ses candidats avec discrétion. Henri II Plantagenêt fait souvent faire les élections en sa présence. Ses interventions sont souvent couronnées de succès, il essuie également des échecs. En 1158, les chanoines de Bordeaux remettent l'élection de l'archevêque aux évêques de la province. Ces derniers refusent de délibérer en présence du roi et après son départ ils choisissent un autre candidat. Au terme de la procédure le nouvel élu est sacré par l'archevêque, il prête serment de fidélité au roi et reçoit les biens de son évêché.

Lorsque l'élection est régulière et le candidat moralement acceptable, le pape ne fait pas de difficulté. Il casse par contre les élections douteuses. Il recommande également des candidats, car il a lui aussi des fidèles à placer. Lorsque les suffrages se partagent et qu'il y a recours à Rome, il en profite parfois pour faire lui-même la nomination. Le roi peut également faire obstacle à une désignation qui ne lui convient pas. Le cas exemplaire est, en 1141, l'élection de Pierre de la Châtre comme archevêque de Bourges. Innocent II le consacre, Louis VII s'oppose à son installation et supporte l'interdit. Le conflit dégénère et dure trois ans[15].

Il y a effectivement entre les rois et le Siège apostolique un contentieux qui donne lieu à un harcèlement juridique qui ne dépasse pas habituellement les limites du raisonnable. Nul ne cherche réellement l'épreuve de force. Le roi et le pape, poussent, à tour de rôle, leur avantage. La situation est comme maintenue sous tension pour que les limites des domaines de compétence ne soient pas outrepassées[16]. Un équilibre s'établit qu'un rien peut bousculer. Il faut à un roi beaucoup de sagesse et beaucoup de fermeté pour résister aux pressions du clergé qui s'efforce en permanence d'élargir ses privilèges.

Saint Louis est dans ce domaine un modèle de prudence et de fermeté. Connu pour son sens de la justice et pour ses vertus chrétiennes, il peut opposer un refus aux requêtes injustifiées. Il y a un récit savoureux dans Joinville. L'évêque de Paris au nom de l'épiscopat se charge de dire au roi : « Sire la chrétienté que vous devriez protéger se meurt entre vos mains. » Il explique que les prévôts et baillis ne contraignent pas les excommuniés à se faire absoudre, avant la fin d'un délai d'un an et un jour, par la confiscation de leurs biens. Le roi dit alors : « Qu'il donnerait cet ordre volontiers à l'égard de tous ceux dont on lui prouverait la culpabilité. » C'est dire que les tribunaux royaux auront à connaître de ces affaires. L'évêque répondit que l'épiscopat n'y consentirait jamais car il ne reconnaissait pas cette

juridiction. Effectivement, les questions religieuses ne relèvent pas de la justice du roi. L'Église pouvait y perdre sa liberté. Saint Louis ajouta « qu'il ne le ferait pas autrement, car ce serait contre Dieu et la raison que de contraindre à se faire absoudre les excommuniés lorsque le clergé leur faisait tort ». Le roi donna en exemple le cas du comte de Bretagne. Il avait gagné son procès contre les prélats qui l'avaient excommunié après avoir plaidé sept ans. Joinville ajoute que les évêques n'ont jamais renouvelé une pareille demande[17]. Que Saint Louis dont le dévouement à l'Église ne fait aucun doute puisse estimer que certaines excommunications sont abusives en dit long sur les réticences que peuvent susciter les entreprises des clercs dans la société.

Pour les rois une collaboration sans trop d'à-coups avec la papauté et l'épiscopat de leur royaume est en général profitable. Pour s'en tenir à un exemple matériel, les rois de France savent avec l'accord du pape lever des décimes sur les biens du clergé[18]. Des accords de ce genre ne réjouissent pas toujours les clercs, les moines et même les laïcs. Certains peuvent y voir des abus. On comprend sans peine ceux qui dénoncent la fiscalité pontificale. C'est un thème largement développé en Angleterre. D'autres protestent contre la nomination dans des bénéfices ecclésiastiques de France de clercs venus de la curie pontificale qui en perçoivent les revenus sans exercer les fonctions. Les agents des administrations royales se heurtent aux privilèges des clercs et s'efforcent de limiter leurs empiétements. L'installation d'une juridiction comme l'inquisition fait apparaître des contraintes nouvelles et des abus très mal supportés, comme le montrent divers épisodes de l'histoire méridionale.

D'une façon plus générale, la mise en place d'un encadrement religieux plus dense n'a pas que des effets bénéfiques. L'anticléricalisme qui a longtemps été l'apanage de cette partie de l'aristocratie que l'Église contraignait à s'abstenir d'actes de guerre, à accomplir ses serments ou à respecter la morale conjugale se diffuse. Il s'exprime avec vigueur avant même la mort de Saint Louis.

1 Pour le récit des événements *cf*. A. Vauchez, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274) Histoire du christianisme*. t. V, Paris, 1993. A. Fliehe, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne.* A. Fliche, R. Foreville, J. Rousset, *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III.* A. Fliche, Ch. Thouzellier, Y. Azais, *La chrétienté romaine (1198-1274). Histoire de l'Église* par A. Fliche et V. Martin, t. 8, 9 et 10, Paris, 1946-1953.

2 *Ut per laïcos nullo modo quiliber clericus aut presbyter obtineat ecclesiam nec gratis nec pretio,* M.G.H., *Constitutines et Acta*, 1, p. 547.

3 Les actes du concile romain de 1075 sont perdus. Le canon est connu par les conciles suivants.

4 C'est ce que rapporte Hugues de Flavigny. *Chronicon* II, M.G.H., SS, t. VIII, p. 412.

5 Yves de Chartres est né vers 1040 près de Beauvais. Il reçoit une solide formation à Paris, puis à l'abbaye du Bec auprès de Lanfranc. Chanoine, il est pendant quatorze ans doyen du monastère de chanoines réguliers de Saint-Quentin de Beauvais. Élu évêque de Chartres en 1090, en difficulté avec son métropolitain, il se rend à Rome pour recevoir la consécration épiscopale du pape.

6 Yves de Chartres, *Correspondance,* éd. Dom J. Leclercq, t. 1, Paris, 1949, p. 247.

7 *Ibid*.

8 Eadmer, *Histoire des temps nouveaux en Angleterre,* trad. franç. H. Rochais, livre IV, Saint Anselme de Cantorbéry, *L'œuvre,* t. IX, Paris, 1994, p. 210-21 1.

9 Suger fait un long récit de cette visite, *cf*. Suger, *Vie de Louis VI le Gros,* éd. H. Waquet, Paris, 1964, p. 51 *sq*.

10 P. Zerbi, « Pasquale II et l'ideale della povertà della Chiesa », *Annuario dell' Università Cattolica del Sacro Cuore,* Milan, 1965, p. 207-229.

11 Suger, *Vie de Louis VI le Gros,* éd. H. Waquet, Paris, 1964, p. 55.

12 Le texte est édité dans M.G.H., *Constitutiones et acta publica imperatorum* et *regum,* éd. L. Weiland, Hanovre, 1893, t. 1, p. 159-161.

13 Il est caractéristique que Saint Louis refuse de prendre parti pour l'empereur ou pour le pape.

14 Le fait est cité par E. Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II,* trad. franç., Paris, 1987, p. 466.

15 G. Devailly, *Le Berry du Xe siècle au milieu du XIIIe,* Paris-La Haye, 1973, p. 392-396.

16 L'élection de l'évêque de Winchester, en 1244, est un bon exemple de ces conflits qui se dénouent devant la cour pontificale, *cf*. R.W. Southern, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*, trad. franç., Paris, 1987, p. 106 *sq*.

17 Joinville, *Histoire de Saint Louis*, éd. N. de Wailly, Paris, 1874, § 61-64, p. 36-37.

18 Ainsi la levée d'une décime pour financer la croisade albigeoise de Louis VIII au concile de Bourges. *Cf*. R. Kay, *The Concil of Bourges*, *1225*, Aldershot, 2002.

Chapitre 3

Ascétisme et évangélisme

La réforme de l'Église n'infléchit pas seulement les rapports entre l'Église et les différents royaumes. Elle est issue elle-même d'un puissant mouvement religieux touchant une partie significative des fidèles, à l'œuvre de manière souterraine le plus souvent. Il apparaît en pleine lumière de façon sporadique: avec les violences de la *Pataria*, dans l'enthousiasme que déchaîne la prédication d'Urbain II à Clermont ou encore avec le sursaut d'indignation provoqué par le guet-apens dont est victime Pascal II. Cet arrière-plan est difficile à cerner et probablement très nuancé. On devine son rôle dans des institutions qui paraissent en accord avec les objectifs de la réforme. Un nouveau monachisme apparaît et différentes formes de vie commune sont adoptées par les clercs. Certains chrétiens donnent l'exemple de l'ascétisme, d'autres prêchent et mendient en menant une vie itinérante. D'une façon plus générale de nouveaux rapports s'établissent entre le monde et ceux qui ont choisi ces formes renouvelées de vie religieuse. Ce bouleversement gagne de proche en proche, non sans combat, au point de donner à l'Église un visage rajeuni et une autre spiritualité. Bref, des genres de vie adaptés à leurs convictions et à leur sensibilité ont été élaborés par ceux qui sont en quête de perfection religieuse.

Le foisonnement des initiatives est tel que l'unité d'inspiration n'est pas à première vue évidente. Ici l'ascétisme est dominant, là la pauvreté est poussée jusqu'au dénuement. Certains pratiquent une vie commune contraignante, d'autres donnent plus de champ à l'individualisme en organisant la vie érémitique. Cultiver les champs est une chose, prêcher et enseigner une autre. La variété s'impose comme une évidence. Ces différences ne masquent pas une certaine parenté de l'ensemble. Ce qui transforme la vie religieuse de la chrétienté latine est une force spirituelle. Sous des formes diverses c'est une vie plus conforme à l'Évangile qui est recherchée. Une telle pulsion est assez riche pour donner naissance à des modes de vie religieuse différents et assez forte pour leur imprimer une marque indélébile.

Les faits priment, nul n'en doute. Comment ignorer 1098, date de fondation de Cîteaux ! Cette chronologie pose un problème. Les aspirations religieuses qui trouvent leur accomplissement dans le nouveau monastère ne datent pas de la veille. Elles apparaissent en plein jour à un moment où elles ont gagné de la maturité et où elles parviennent à un certain niveau d'efficacité sociale. Les points de départ sont antérieurs. Ce retour en arrière de quelques années ancre les origines de cet état d'esprit dans le mouvement grégorien. Il reste à comprendre comment s'articulent ces diverses inspirations.

Les nouvelles institutions portent la marque des fondateurs ou des personnalités dominantes des débuts. On sait ce que les cisterciens doivent à saint Bernard et combien les Frères Mineurs vivent conformément à l'exemple de François d'Assise. Les lieux originels ont aussi leur importance. Pourtant, les fondations prennent avec le temps un aspect universel. Le cadre de la vie religieuse est maintenant l'Église latine entière, ce qui entraîne une certaine uniformisation. Un monastère cistercien est substantiellement identique qu'il soit en Espagne, en France ou en Allemagne. Le caractère international des ordres mendiants est une évidence. À la diffusion générale de ces institutions correspond le pouvoir universel du pape.

La vie érémitique

La vie érémitique n'était pas inconnue à l'époque carolingienne. C'était le plus souvent une étape avant un retour vers les cadres ecclésiastiques familiers[1]. Dans les décennies qui précédent l'an mil, cette vocation prend un caractère autonome et permanent. Romuald que le monachisme traditionnel pratiqué à Ravenne ne parvenait pas à satisfaire, conduit, de l'Apennin aux marécages des bords de l'Adriatique, une expérience personnelle[2]. Rejoint par des disciples, il parvient à les fixer sans renoncer à la solitude et à ses abruptes exigences. Le renoncement au monde y prend un aspect concret, manifestement convaincant. La piété est intense. Le martyr dont l'éventualité n'effraie pas Romuald et que les ermites évangélisant la Pologne subissent, est le couronnement de ce genre de vie. Dès lors il passe pour le plus parfait parce qu'il combine la ferveur spirituelle à l'ascétisme. Tension mystique, dépouillement personnel, sacrifice de soi font de l'ermite un personnage qui tranche sur le moine dont la sanctification est affaire de liturgie, d'obéissance à une règle et de transformation intérieure. Cette vocation qui a toujours séduit les caractères bien trempés, devient dans les dernières décennies du XIe siècle, un point de référence dans toute recherche d'une vie monastique nouvelle.

Ces pulsions ascétiques sont d'abord méridionales et typiquement italiennes. Fervents et rigoristes, les ermites penchent pour la réforme et l'appuient. Disciple de Romuald et cardinal, Pierre Damien assure ce lien entre Rome et les milieux ascétiques. Ils s'approfondissent avec le temps, car la papauté approuve leur austérité signe d'un affranchissement du monde et utilise leur force de conviction. Aussi le mouvement érémitique apparaît-il comme le fer de lance de la réforme grégorienne. On le voit bien en France à plus d'une occasion et de multiples façons. Acquis aux thèses pontificales, les ermites débordent l'épiscopat très prudent des pays de Loire et d'Aquitaine, après le voyage d'Urbain II. Leur rôle ne se borne pas à manifester, parfois bruyamment., leur enthousiasme pour la réforme. Les ermitages sont des lieux d'expérience où s'élabore le nouveau monachisme, quelle qu'en soit la forme en définitive. Les exemples sont nombreux.

Écolâtre à Reims, à partir des années 1056-1057, puis chancelier de cette Église, saint Bruno se trouve, dès 1067, sous l'autorité d'un archevêque simoniaque : Manassès. Il est témoin de la longue lutte engagée par Hugues de Die, légat de Grégoire VII, pour déposer ce prélat. À l'issue de cette crise, en 1083, Bruno quitte la ville pour échapper à une élection épiscopale. On le rencontre d'abord dans un ermitage aux confins de la Champagne et de la Bourgogne. En 1084, accompagné de six disciples, il se rend à Grenoble et s'installe avec l'accord de l'évêque dans le massif de la Grande Chartreuse. Il y fonde un ermitage qui donne naissance au monastère connu aujourd'hui encore sous ce nom, dans un site plus en hauteur encore. Ce retrait du monde est particulièrement sévère, car la montagne est répulsive à pareille date[3]. La vie commune est réduite au minimum. Les Chartreux chantent ensemble vêpres et matines et prennent en commun le repas du dimanche et des jours de fête. Des frères convers assurent les tâches nécessaires à la communauté. Les coutumes des Chartreux sont mises au point par Guigues, prieur entre 1121 et 1127[4]. L'ordre réservé à une élite de solitaires connaît un développement limité et jouit du plus grand prestige[5].

Bruno et ses compagnons se retirent dans la montagne pour chercher la perfection spirituelle et non pour participer activement à la réforme de l'Église. Or, une pareille fondation s'avère plus qu'utile à l'Église. Urbain II qui a été élève de Bruno à Reims, l'appelle auprès de lui en 1090 et lui confie une légation en Sicile. Au retour, il fonde une autre chartreuse, en Calabre. La multiplication de ces lieux de ferveur spirituelle et de fidélité au pontife romain est autant de jalons pour la réforme.

La vocation à la solitude proprement dite est moins accusée chez les ermites de l'ouest de la France. Ils

résident au désert, c'est-à-dire à l'orée d'une forêt, plus ou moins entourés de disciples qui vivent à une portée de voix les uns des autres. Ils se réunissent de temps à autre pour prier ensemble et pour discuter des questions les concernant tous. Ils s'astreignent au travail manuel pour subvenir à leurs besoins, connaissent la pauvreté et surtout l'incertitude des lendemains. Ils peuvent se déplacer ou partir en pèlerinage car leur installation est souvent précaire. Les clercs qui y sont assez nombreux forment des disciples, conseillent les visiteurs et se rendent en ville pour prêcher à la foule[6]

Robert d'Arbrissel donne de ce genre de vocation une version non-conformiste et flamboyante. Au cours d'un long séjour à Paris pour études, il adhère aux principes grégoriens. En 1089, l'évêque de Rennes le charge de promouvoir la réforme du clergé dans son diocèse. Son action lui vaut des inimitiés et il doit fuir à la mort du prélat. Ermite dans la forêt de Craon, il adopte avec quelques disciples un mode de vie inspiré par l'Église primitive et fonde une communauté de clercs : les chanoines de la Roë. En 1096, lors de son passage à Angers, Urbain II approuve la fondation qui est régie par la Règle de saint Augustin et donne à Robert l'autorisation de prêcher.

Robert d'Arbrissel invite à la pénitence des auditoires très populaires. Il est suivi par une troupe de convertis où se côtoient toutes sortes d'individus, y compris les moins recommandables, ce qui lui vaut bien des critiques. Très conscient de la nécessité de les fixer, il s'installe à Fontevrault entre novembre 1100 et Pâques 1101. Cette foule bigarrée est répartie en fonction des diverses vocations. Des moniales vouées à la contemplation forment un monastère, des frères et des sœurs qui pratiquent les œuvres de charité tiennent un hôpital, Robert et ceux qui y sont aptes mènent une vie itinérante et prêchent. L'ensemble est régi par la règle de saint Benoît, sous l'autorité d'une abbesse. Le succès est indiscutable puisque la bulle d'exemption de Pascal II, en 1113, dénombre douze prieurés.

L'ermitage est dans le cas de Robert d'Arbrissel une étape et la fondation monastique la consolidation d'une œuvre complexe. La vie itinérante et la prédication populaire, sa vraie vocation à l'évidence, empruntent à l'érémitisme la souplesse institutionnelle. La discipline monastique apporte la stabilité à ce qui devient un ordre. En dépit des extravagances manifestes de son fondateur, la papauté apporte son appui à l'entreprise. Dans ce cas l'esprit de réforme se teinte de préoccupations pastorales.

Il y a moins de capacité d'innovation chez ceux qui, après avoir fréquenté Robert d'Arbrissel à un moment ou un autre de sa vie, fondent de nouveaux établissements religieux. L'itinéraire est souvent identique. L'ermitage est le choix originel, l'afflux de disciples impose l'édification d'une abbaye. Ainsi fait Pierre de l'Étoile, fixé à Fontgombault avec quelques disciples, en 1079. Vital de Mortain, ermite à Dompierre fonde le monastère de Savigny. Après bien des péripéties qui le conduisent d'ermitages en abbayes, Bernard de Tiron connaît le même itinéraire. Le cas d'Étienne de Muret est plus original. Dans sa jeunesse, il a fréquenté l'archevêque de Bénévent, un prélat acquis à la réforme et admiré les ermites de Calabre. Il a séjourné à Rome, à l'époque de Grégoire VII. De retour en Auvergne, vers 1080, il se retire dans la solitude de Muret et l'afflux de disciples le force à organiser l'ordre de Grandmont. Dans tous ces cas l'inspiration érémitique reste présente. Les monastères poussent l'austérité aussi loin qu'il est possible et la vie y est âpre et dure. La volonté de pauvreté se marque par le refus des dîmes, des églises et des revenus seigneuriaux. À Grandmont, les moines ne possèdent pas d'animaux[7]. Cependant la vie d'une communauté ne pouvait s'accommoder de la précarité de celles des ermites.

Cîteaux

L'expansion fulgurante de l'ordre Cistercien qui ne se dément pas jusqu'aux premières décennies du

XIIIe siècle incite à y voir la fondation la mieux adaptée aux requêtes religieuses qui donnent naissance au nouveau monachisme. Dans des domaines aussi divers que la spiritualité, l'organisation monastique, les rapports avec le monde et l'Église, Cîteaux offre des solutions tout à fait significatives.

L'itinéraire du fondateur, Robert de Molesmes, dans ce qu'il a de tâtonnant est caractéristique de cette recherche inquiète de la fin du XIe siècle. En 1071, il abandonne la charge d'abbé de Saint-Michel de Tonnerre pour prendre la tête d'un groupe d'ermites installas dans la forêt de Collan, aux confins de la Bourgogne et de la Champagne. En 1075, au terme d'une évolution bien connue, il fonde le monastère de Molesmes pour y installer cette communauté. C'est d'elle qu'est issu l'ermitage de Cîteaux, par sécession et par exode sous la conduite de l'abbé lui-même. Il est érigé canoniquement en abbaye le 21 mars 1098. Les récits, passablement contradictoires, laissent penser que ce départ s'est fait sans le consentement des moines de Molesmes et sans l'accord de l'évêque[8]. Robert doit reprendre sa place à la tête de l'abbaye qu'il a quittée et Cîteaux, sous l'abbé Aubry connaît des débuts difficiles. Sous la direction d'Étienne Harding, abbé en 1109, elle connaît déjà un essor. C'est en 1112 que Bernard s'y fait moine avec une trentaine de parents et de compagnons[9]. En 1113, Cîteaux fonde La Ferté, sa première fille, en 1114, Pontigny, en 1115 Clairvaux et Morimond. L'ordre cistercien s'organise autour de l'abbaye mère et de ses quatre filles qui essaiment à leur tour dans toute l'Église latine.

Les usages et coutumes de Cîteaux se fixent dès l'époque d'Aubry. Le retour à l'application littérale de la *Règle de saint Benoît*, vivement revendiqué par *l'Exordium Parvum*, est moins une résurrection archéologique du passé qu'une prise en compte des requêtes présentes en ayant recours à un texte ancien qui les justifie. Il s'agit moins d'un procédé que d'un mode de penser. Sous les apparences d'un retour aux origines, l'innovation s'insinue. Une vie austère, rude même, s'impose dans tous les domaines. Pour la nourriture, la viande et la graisse sont bannies de la cuisine monastique et le repas unique ne comporte que deux plats. Les moines peuvent souffrir réellement de la faim comme les débuts de Clairvaux le prouvent[10]. Pour les vêtements, tout ce qui ne figure pas dans la *Règle* est supprimé. Au nom des mêmes principes, la liturgie est dépouillée des prières additionnelles et de ses nombreuses processions. Comme le prévoyait la *Règle de saint Benoît* les moines travaillent de leurs mains. Il ne s'agit plus d'un exercice ascétique mais d'une nécessité. Ne possédant ni dîmes, ni revenus fixes, ni droits seigneuriaux, les moines doivent cultiver la terre en faire-valoir direct pour se nourrir. Des frères convers, recrutés parmi les illettrés et inaptes à chanter l'office, font le plus gros de ces travaux. Certains sont de remarquables bâtisseurs.

Ce retour aux origines cache mal une savante adaptation aux nécessités du temps. Dans les conflits liés à la réforme grégorienne la seigneurie ecclésiastique posait un problème concret délicat. L'évêque ou l'abbé possèdent le sol, lèvent des droits seigneuriaux, exercent le ban, reçoivent l'hommage de vassaux et dominent des paysans. Circonscriptions autonomes, il y a là parfois de véritables principautés. Un tel état génère des conflits avec les autres titulaires de pouvoir et implique des obligations peu compatibles avec une vocation à la sainteté. Des moines qui n'ont aucun droit et qui n'exercent aucune autorité sur quiconque sont extérieurs à ce système. Pour être séparés du monde, ils doivent construire leurs abbayes dans des sites inhabités, renoncer à tout service ecclésiastique et vivre du travail de leurs mains. Tout se tient dans ce genre de vie, l'ascèse aussi bien que la simplification de la liturgie. À vrai dire, même si Cîteaux tire les conséquences des principes grégoriens de façon radicale, les considérations matérielles et politiques ne sont pas les préoccupations dominantes.

La vie cistercienne traduit également une évolution de la perception du salut et de la conscience religieuse proprement dite. Le monastère était tenu jusque-là pour une antichambre du ciel où la liturgie permettait de célébrer la gloire de Dieu et de donner au moine comme un avant-goût du bonheur éter-nel.

Cette tension céleste et pour une part eschatologique laisse place à des considérations plus terrestres et plus concrètes. À Cîteaux, le moine mène âpre et dure vie. Il pratique une ascèse destinée à rompre tout attachement à la chair et à briser l'orgueil de l'esprit. Bref, il entend déraciner le péché. Cette conscience nouvelle ramène sur terre et sur soi. Il y a, chez les cisterciens, une perception plus individuelle du salut et par voie de conséquence une piété plus personnelle. Elle devient également plus intérieure parce qu'elle s'attaque aux racines psychologiques des vices. Elle ne répugne pas à s'exprimer de façon sensible et se laisse parfois aller à des effusions. Il y a, chez saint Bernard, une capacité à ressentir et à exprimer les émotions tout à fait exceptionnelle. D'une façon générale, une rigoureuse discipline du corps et de l'esprit avive le sens religieux. La conscience a comme une capacité à ressentir en elle-même une présence religieuse. Avec Bernard, ses disciples et ses contemporains on entre dans l'âge de la dévotion intérieure qui se prolonge parfois en véritable expérience mystique[11].

L'afflux de vocation pose très tôt le problème de l'organisation d'un ordre. La *Règle de saint Benoît* s'en tenait à l'autonomie de chaque monastère, mais les temps incitaient à des rassemblements, pour de multiples raisons. Avant même la fondation de Pontigny, Étienne Harding, abbé de Cîteaux, met au point en accord avec les moines la *Charte de charité*[12]. Une abbaye mère n'impose à ses filles ni taxe ni redevance. La visite annuelle de l'abbé n'implique aucune sujétion puisqu'il n'a aucune autorité sur la nouvelle communauté. Le seul lien est la charité. L'unité de l'ordre cistercien repose sur l'uniformité des observances. Les coutumes, fixées dans la *Charte de charité,* doivent être observées à la lettre. Il est d'ailleurs interdit aux monastères de solliciter des privilèges contraires aux statuts de l'ordre. Tous les abbés se rencontrent une fois l'an au chapitre général qui se tient en septembre à Cîteaux. Cette instance est compétente pour corriger si c'est nécessaire et pour légiférer s'il y a lieu. À vrai dire, elle ne se préoccupe que du mode de vie des cisterciens, en fait des observances. Elle ne définit pas une ligne d'action religieuse ou politique. Ce n'est pas un gouvernement. La solution apportée au dilemme autonomie des monastères et organisation d'un ordre est satisfaisante en temps normal. Elle est insuffisante en temps de crise, lors d'un schisme par exemple[13]. Le respect de l'autorité de l'abbé élu par les moines fait de l'ordre cistercien un groupement attrayant pour des communautés monastiques restées isolées ou n'ayant connu qu'un succès régional. Le chapitre général de Cîteaux intègre dans l'ordre l'abbaye de Savigny et ses filiales. Les implantations cisterciennes prennent parfois appui sur des groupes existants, ermites, moines ou clercs[14].

Le premier chapitre général est attesté en 1116. En 1119, le pape Callixte II approuve la *Charte de Charité*. Jusque-là les abbayes cisterciennes, à l'image du monachisme ancien, étaient soumises aux évêques. Cette confirmation est le début d'une influence grandissante de la papauté. Les statuts confirmés par le pape en 1152 ne font plus mention des droits des évêques. À cette date l'ordre est exempt. Il est rattaché au siège apostolique, comme toutes les institutions à vocation universelle.

L'ascétisme et la ferveur spirituelle de Cîteaux semblaient devoir en limiter l'audience à des milieux bien circonscrits. C'était sans compter la personnalité de saint Bernard et la politique pontificale. Abbé de Clairvaux, dès 1115, ses interventions dans les affaires de l'Église et du monde deviennent décisives à partir du schisme d'Anaclet, en 1130. Orateur exceptionnel, Bernard est capable d'enthousiasmer une foule ou de l'apaiser. Ses talents de thaumaturge et sa réputation de sainteté lui valent un ascendant spirituel indéniable[15]. Il en use pour promouvoir ce qui lui tient le plus à cœur: la réforme de l'Église. Il intervient à tout propos, qu'il s'agisse du choix d'un évêque, de la réforme d'un monastère, d'une affaire d'hérésie, de l'élection pontificale ou de la préparation de la croisade. Il intervient avec fougue, sans se préoccuper de considérations de droit et de procédures canoniques. Parfois son action ne respecte ni les personnes ni la vérité. Certains contemporains se demandent si c'est bien le rôle d'un moine d'intervenir à

tout propos et de régenter l'Église[16].

Ce rôle éminent des cisterciens dans la vie de l'Église ne cesse pas avec Bernard, car la papauté les utilise. Certains sont légats comme Henri de Marsy, Arnaud Amalric, Pierre de Castelnau et bien d'autres pendant les affaires albigeoises. Elle fait appel à eux pour des missions auxquelles ils ne sont pas préparés et qui n'ont rien de spécifiquement monastiques, comme la prédication contre les hérétiques de Languedoc. Bref, la recherche du salut dans l'ascétisme et la vie spirituelle passe pour la papauté après le service de l'Église universelle. Rome sait plier l'institution à ses objectifs politiques et religieux.

La vie commune des clercs

La vie commune ne se réduit pas au simple encadrement des clercs pour mieux promouvoir la réforme. C'est tout à la fois un idéal et une tradition. L'Église primitive telle qu'elle est décrite dans les *Actes des Apôtres* est le modèle et la référence. Une communauté de clercs autour de l'évêque renvoie irrésistiblement aux premiers chrétiens réunis autour des apôtres. Il en va de même pour tout groupe fervent autour d'un chef. C'est la première définition de la vie apostolique[17]. Ce mode de vie est connu dès l'Antiquité, à Hippone à l'époque de saint Augustin par exemple. Il se perpétue en principe dans les chapitres de chanoines qui apparaissent autour des cathédrales à des dates très diverses.

Un capitulaire de Louis le Pieux, promulgué à Aix-la-Chapelle en 816, généralise l'institution et en fixe les règles. Les *Missi* reçoivent des instructions pour faire construire des cloîtres et des bâtiments communs. Ce texte impose un dortoir et un réfectoire, mais admet la propriété privée. C'est longtemps le seul texte ayant une valeur normative. Il est appliqué de façon très variable, selon les lieux et le temps, car l'usage introduit bien des accommodements. Les chapitres ne sont pas seuls à regrouper les clercs sous une règle, les collégiales le font aussi. Fondées sur l'initiative des rois, des grands, des évêques et des clercs eux-mêmes, elles célèbrent le culte en permanence dans des sanctuaires jugés importants. C'est une œuvre de piété moins coûteuse qu'un monastère et comportant parfois quelques arrière-pensées politiques[18]. Enfin, rien n'empêche les clercs qui le désirent de vivre ensemble, quitte à faire approuver leur projet par l'évêque. Il y a une large gamme de possibilités.

Ces groupes sont très divers. Les chapitres cathédraux se recrutent dans les familles les plus représentatives de la ville et des environs, ce qui leur donne souvent une connotation aristocratique. Ils disposent de biens importants, assurent divers offices, gèrent la cathédrale et un certain nombre de paroisses. Électeurs principaux de l'évêque, ils font souvent contrepoids à son pouvoir. Les clercs des collégiales ont moins de prestige et moins de pouvoir. Ils ne viennent pas des mêmes milieux. Les conflits d'intérêts qui les opposent quelquefois aux chapitres révèlent ces différences. Desservir un lieu de culte n'est pas leur seule activité. Saint Bernard a appris les lettres et fort bien, auprès des clercs de la collégiale de Saint-Vorle, à Châtillon. Il y a encore bien d'autres groupements de clercs, réunis autour d'une église, d'un lieu de pèlerinage ou d'une activité caritative. Certains mènent une vie itinérante et prêchent, avec l'accord des évêques et même du pape, comme Robert d'Arbrissel ou Norbert de Xanten. Des clercs en rupture de ban, des Goliards, des hérétiques même peuvent vivre de cette manière, sans être trop inquiétés. Toutes ces communautés relèvent normalement de l'évêque, puisqu'il a autorité sur les clercs de son diocèse. Nombre d'entre elles ont un statut, des biens, des obligations et des privilèges, qui leur assurent une assez grande autonomie. D'ailleurs la juridiction épiscopale n'est pas arbitraire, elle est définie par le droit canon et limitée par les coutumes locales.

Les membres de ces diverses communautés ont en commun l'état de clerc et une certaine instruction,

mais pas beaucoup plus. Ils forment un milieu complexe et fragmenté où tous les courants d'opinions se rencontrent. Certains défendent leurs privilèges et la tradition. Ils sont vraisemblablement plus nombreux qu'il n'y paraît. D'autres adhèrent à la réforme et la propagent. Ils sont plus bruyants. Les textes les mentionnent à l'occasion des événements où ils sont impliqués. À vrai dire, il y a une certaine affinité entre les communautés de clercs et les réformateurs. Au niveau des principes, ils se réfèrent les uns et les autres à la vie évangélique et développent des idéaux communs. Ils se rencontrent également sur les choix pratiques. Lorsqu'Anselme de Baggio, chef de la *Pataria* milanaise, devient évêque de Lucques, il promeut la vie commune des clercs. Ailleurs, la réalisation d'un tel programme dépend beaucoup des circonstances locales.

La réforme des chapitres cathédraux repose sur la bonne volonté des chanoines et des évêques. Les résultats sont très différents selon les diocèses et les époques. Tel chapitre réformé très tôt, retourne progressivement à des pratiques mitigées. Tel autre échappe à toute réforme jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Certains sont fervents et exemplaires. L'attention de la papauté se porte plus particulièrement sur des communautés réunies en congrégation dépassant le cadre d'un diocèse. Elle est dans son rôle lorsqu'elle intervient en faveur d'ordres de clercs, comme Saint-Ruf ou Arrouaise qui sont très largement répandus. À partir du pontificat d'Urbain II, les bulles de protection se multiplient. Elles comportent en préambule un éloge appuyé du genre de vie des clercs réguliers[19].

Les clercs qui choisissent de vivre en commun peuvent faire choix de la *Règle d'Aix*, c'est-à-dire du capitulaire de Louis le Pieux. Ils en modifient les dispositions sur la propriété privée, jugées illicites par des conciles réformateurs du milieu du XIe siècle et s'en tiennent à une pratique ascétique modérée. C'est l'*ordo antiquus*. La congrégation de Saint-Ruf, née au XIe siècle d'une initiative de prêtres d'Avignon, reste fidèle à cette tradition. L'abbé Lietbert qui en est le législateur entre 1100 et 1110 défend ces principes dans le *Liber ordinis*. Une bulle d'Anastase IV, en 1154, montre que Saint-Ruf n'est pas sans audience, puisque l'ordre compte 108 communautés. D'autres groupe-ments vivent selon l'*ordo antiquus*. On perçoit chez certains une réelle influence des idées empruntées à l'érémitisme, donc des tendances plus au goût du jour. Ainsi à Arrouaise, fondé en 1090, les anciennes observances ont été modifiées dans ce sens[20].

L'*ordo novus* porte la marque de l'ascétisme qui prévaut au XIIe siècle. Il prône l'installation dans des lieux éloignés et le travail manuel. Les vêtements doivent être grossiers et l'abstinence totale. Prémontré est la fondation la plus caractéristique et la mieux organisée. Elle dérive de l'activité de Norbert de Xanten, un de ces prédicateurs itinérants approuvés par la papauté[21]. Au concile de Reims, en 1119, le pape Calixte II le confie à l'évêque de Laon qui lui offre pour installer ses disciples quelques sites capables de recevoir une communauté nouvelle. En 1121, à Prémontré, Norbert organise lui-même la vie d'un de ces groupes. Il prend pour base des textes venus de l'Antiquité qui se présentent sous le nom de *Règle de saint Augustin*[22]. L'inspiration est d'une extrême sévérité. À Prémontré, il n'y a qu'un repas par jour, on ne prend un peu de vin que le samedi et le dimanche. Le silence est perpétuel. L'idéal est une sainteté cléricale dans l'ascèse la plus complète, car il n'est pas question de pastorale. La vocation de Norbert à la prédication itinérante, pour évidente qu'elle soit, ne passe pas à ses disciples.

La multiplicité des initiatives, en dépit de bases identiques, fait apparaître, en France, en Angleterre, en Allemagne, des congrégations aux tonalités très différentes. Les œuvres de charité les plus variées donnent leur spécificité à nombre d'entre elles, au gré des fondateurs ou des événements. Une institution se distingue des autres par sa vocation intellectuelle. L'abbaye de Saint-Victor, fondée à Paris, en 1108,

par Guillaume de Champeaux, chanoine de Notre-Dame, devient rapidement un lieu d'études parmi les plus féconds de toute la chrétienté[23]. Les clercs qui y enseignent, tel Hugues de Saint-Victor, ne reculent devant aucune question. Un esprit commun se retrouve dans leurs œuvres au point que l'on peut y voir une véritable école. Ce goût pour la vie intellectuelle liée à la piété se retrouve dans les filiales de Saint-Victor, en Angleterre par exemple.

Les ordres mendiants

La comparaison entre les principales fondations du XIIe siècle permet de faire la part de ce qui accepte des variations et ce qui est proprement essentiel. Ainsi, en quête de perfection, les moines passent du désert au monastère, sans grande difficulté. C'est dire que l'érémitisme et la vie en communauté apparaissent comme deux variantes d'un même programme de sainteté, qui en fin de compte peut se réaliser dans un cadre comme dans l'autre. L'austérité, sous ses différentes formes, s'impose alors comme un fait général et en fin de compte plus révélateur. La pauvreté qui est une nécessité concrète parce que la liberté de l'Église n'est assurée qu'en renonçant aux seigneuries, aux dîmes et à toute autorité sur les hommes, a également une dimension spirituelle parce qu'elle renvoie à la vie des Apôtres et du Christ. Elle fait apparaître une imbrication du comportement matériel et des aspirations religieuses. De même, la privation de nourriture, de sommeil et de toute forme de confort, dénominateur commun à ces différentes formes de vie, ne va pas sans contrepartie, une tension mystique forte. On l'identifie sans peine dans l'intense recherche religieuse partout présente. Elle possède quelques caractéristiques propres à ce siècle, car elle n'ignore pas le monde ni la chair. Elle s'efforce d'enraciner la vie proprement spirituelle dans la personne par une ascèse abrupte. C'est un nouvel équilibre entre chair et esprit, entre monde et Église qui s'est instauré.

Or, les mêmes pulsions foncières sont à l'œuvre dans la fondation des ordres mendiants. La vie âpre et dure répond tout autant au choix de saint François que de saint Bernard et une intense spiritualité en est la contrepartie. La pauvreté et le dépouillement sont de règle. De l'un à l'autre, il n'y a pas de désaccord sur l'essentiel. Certes, des différences apparaissent. Certaines tiennent aux circonstances, aux attitudes extérieures comme la mobilité et à l'action missionnaire. D'autres concernent des secteurs où les évidences sont moins nettes. Dans les ordres monastiques et canoniaux du XIIe siècle, certains aspects de la personnalité ou de la vocation des fondateurs trouvaient difficilement leur expression. Dans la solitude de Clairvaux, l'exceptionnel talent de meneur d'hommes de saint Bernard s'employait modestement. Le schisme, la croisade, la réforme de l'Église lui ouvrent un champ d'action immense. Certains contemporains s'en offusquent, car il est anormal qu'un moine régente l'Église, alors qu'il n'a ni mission ni titre pour le faire. De même, la vocation de prédicateur populaire de Norbert n'est pas inscrite dans le programme de Prémontré. Au XIIIe siècle, les nouveaux ordres, les franciscains, les dominicains, intègrent mieux le charisme des fondateurs dans l'institution. Les disciples suivent l'exemple du père et du maître, prolongent et explicitent son action. La marque imprimée par les fondateurs n'est pas dissimulée par la règle monastique ou la tradition.

Dans l'expansion des ordres mendiants, la papauté joue un rôle moteur. Certes, elle procède comme elle l'avait fait autrefois en approuvant les initiatives de Robert d'Arbrissel ou de Norbert de Xanten et en leur donnant l'autorisation de prêcher. De cette manière, elle accepte un programme et les hommes qui le promeuvent. Les tâches assignées aux Mendiants sont plus vastes, signe d'un élargissement des perspectives. Dans une bulle de mars 1221, Honorius III demande aux évêques de faire bon accueil à Dominique « qui s'est entièrement consacré à l'évangélisation » et de permettre aux populations

d'entendre «de sa bouche la semence de la parole de Dieu »[24]. Il reprend ces termes dans toutes les bulles de recommandation des Prêcheurs, ce qui authentifie leur mission. De même la papauté donne une légitimité indiscutable à la manière de vivre l'Évangile de François et de ses frères en approuvant la *Règle*, en 1223. Pour Rome, la *Règle* tient sa force et sa vigueur de cette approbation, pour les franciscains de sa conformité à l'Évangile. La différence de point de vue est de taille est elle est source de bien des drames.

L'appui que la papauté donne aux Mendiants est capital. Il ouvre concrètement les portes de tous les diocèses de la chrétienté latine. Ce n'est pas rien. Il apporte à un mode de vie où l'Évangile est lié à la mendicité la caution morale et religieuse de la papauté. La nouveauté est grande. Elle n'est pas qu'opportunisme. On perçoit le caractère fascinant de ce modèle jusqu'à la cour pontificale et souvent sur le pape lui-même. Certes, aucune des formes antérieures de recherche de la perfection n'est désavouée, car tout ce qui a été légitimement pratiqué demeure.

Rome accueille les fondateurs, dirige leur enthousiasme et coordonne leurs charismes. Elle gère globalement une armée de religieux. Elle confie de nombreuses missions aux dominicains dont le mode de vie, mûrement réfléchi, n'appelle pas d'intervention particulière. Par bulles pontificales successives, tout au long du XIIIe siècle, elle donne à la vie franciscaine l'orientation qui lui paraît la plus profitable à l'Église universelle. Des ermites du mont Carmel, rapatriés de Terre sainte, elle fait un ordre mendiant. Plusieurs bulles d'Innocent IV, entre 1245 et 1247, fixent le mode de vie des carmes[25]. Sous son impulsion encore plusieurs institutions se groupent pour donner naissance à l'ordre des Ermites de saint Augustin[26]. Dans l'ensemble ces religieux, hiérarchie en tout premier lieu, sont très dévoués à la papauté. En dépit des critiques qui s'abattent sur eux, Grégoire X, au deuxième concile de Lyon, en 1274, confirme l'existence des quatre grands ordres, alors qu'il supprime les autres, comme les frères de la Pénitence de Jésus Christ ou Sachets.

La papauté est, comme auparavant, à la recherche d'auxiliaires compétents. A vrai dire les préoccupations des pontifes sont à l'échelle de toute la chrétienté et concernent tous les domaines, de la politique à la pastorale. Alors que les papes avaient imposé aux cisterciens des missions auxquelles ils n'étaient pas préparés, ils trouvent éventuellement parmi les mendiants le personnel formé dont ils ont besoin. Le service de l'Église impose des obligations qui sont promues au rang de la plus dure des ascèses et qui passent avant les renoncements qui jalonnent la recherche de la sainteté.

Franciscains et dominicains

La recherche personnelle de François d'Assise est foisonnante, marquée par l'abandon de son patrimoine, le dépouillement, le travail manuel, la mendicité, le soin des lépreux et l'intensité spirituelle propre aux ermites. Rejoint par deux compagnons, il fait avec eux le choix d'un genre de vie, car il n'est plus seul. En ouvrant au hasard l'Évangile, ils tombent sur le verset qui engage le jeune homme riche à vendre tous ses biens et à en donner le prix aux pauvres. Le second texte exhorte à renoncer à soi-même pour suivre le Christ. Le troisième confirme les précédents[27]. Ils adoptent ce programme. À vrai dire, il a déjà été illustré par des générations de prédicateurs itinérants. La nouveauté est peut-être de l'élaborer comme une forme de vie et de vouloir le faire approuver par l'Église. Innocent III accepte ce projet, même s'il le juge ardu et donne à François et à ses frères qui sont alors au nombre de douze, l'autorisation de prêcher[28]. Dès lors, ils travaillent de leurs mains pour subvenir à leurs besoins, prêchent sur les places publiques et habitent des masures abandonnées ou des grottes. Jacques de Vitry donne une description de leurs allées et venues, de la ville à leurs lieux de retraite, et écrit qu'ils vivent à la manière de la

primitive Église[29].

François parcourt l'Ombrie et prêche. Son activité prend l'aspect d'une mission puisqu'il exhorte à la conversion et à la pénitence. Ses compagnons font de même. On les voit à Florence aussi bien qu'à Bologne. En 1218, en accord avec la papauté, François envoie des groupes de frères hors d'Italie. Ils doivent donner l'exemple de la vie évangélique, fonder de nouveaux couvents et prêcher. Ce genre de vie séduit les clercs, ils entrent en nombre dans l'ordre et d'abord dans ces provinces lointaines.

L'afflux de vocations conduit à fixer l'institution, comme au siècle précédent[30]. Le travail manuel n'est pas le moyen approprié de faire vivre des clercs qui ont à consacrer leurs temps et leurs forces à des tâches spirituelles. Or, la volonté de pauvreté exclut toute possession, toute ressource fixe et tout usage de monnaie. En 1223, la *Règle* adopte la mendicité comme moyen habituel de pourvoir aux nécessités de la vie. Sa pratique est fixée par des textes pontificaux qui jalonnent le siècle. Elle est abrupte et stricte. De même, les frères ne peuvent plus se contenter d'un habitat précaire dans les terrains vagues ou les léproseries. Les franciscains vivent dans des couvents en dépit de la réticence de certains. Parce qu'ils ne veulent rien avoir, ils tiennent à ce que les fondateurs restent propriétaires. Le statut des couvents devient vite si confus que la papauté en assume la possession à partir du milieu du XIIIe siècle. Avec la qualité de simples usagers, les franciscains occupent des bâtiments importants et parfois fort bien décorés. Si la pauvreté se définit uniquement par le refus de toute possession au sens juridique du terme, elle est devenue une pure fiction.

Progressivement, les missions d'Église priment chez les franciscains. Elles deviennent la seule justification de l'existence même de ces ordres. Or, ces religieux qui prêchent et qui confessent accaparent des fonctions qui reviennent normalement aux évêques et aux curés. Ils n'ont aucun titre à agir ainsi et à se conduire en pasteurs, puisque tous les fidèles relèvent d'une paroisse. Cette critique formulée par des universitaires parisiens n'est pas sans fondement. Les conséquences se déduisent facilement. Si les religieux mendiants sont des moines ou des pénitents, ils doivent vivre du travail de leur main et non mendier leur pain à ceux qui n'en ont pas. Ils méritent d'être condamnés comme des mendiants valides, c'est-à-dire des voleurs. Quels que soient les ressentiments que ces arguments expriment, ils ont un poids[31]. La vigoureuse polémique à laquelle prennent part aussi bien les franciscains que les dominicains montre que l'apostolat des religieux mendiants ne se justifie qu'à travers une délégation pontificale, dans le cadre du pouvoir universel et immédiat du pape sur l'Église[32]. Bref, le genre de vie que les franciscains tiennent pour une pure et simple illustration de l'Évangile, n'a de justification que par la mission qu'ils tiennent du pape. La compréhension dont la papauté avait su faire preuve devant les initiatives les plus exceptionnelles n'est pas partagée par tous les clercs.

L'expérience religieuse de Dominique est bien différente. Il a reçu une éducation cléricale dans les écoles, à Palencia, en Espagne. Chanoine du chapitre d'Osma qui a été réformée, il vit en communauté, dans la piété et l'austérité. Sous prieur, à l'occasion d'un long voyage en compagnie de son évêque Diège d'Acebès, il découvre l'hérésie dans le Midi de la France. Elle est à l'origine d'une interrogation inquiète sur le salut. Dominique participe aux campagnes de prédication et de controverses avec l'évêque d'Osma. Alors que d'autres se découragent, il persiste. Au terme d'une longue et difficile expérience d'évangélisation en Lauragais, il voit l'utilité d'un groupe de prêtres chargés de prêcher. Ce projet reçoit l'aval de l'évêque de Toulouse. L'approbation de la papauté lui donne l'Église universelle pour horizon.

L'ordre des Frères Prêcheurs, conformément aux injonctions du IVe concile de Latran, adopte une règle approuvée, celle de saint Augustin, non sans raison, car elle régit habituellement les communautés de clercs. Il reprend également les constitutions des Prémontrés, en y faisant successivement les ajouts nécessaires pour répondre aux nécessités de leur vocation[33]. L'institution essentielle est un chapitre

général, émanation de tout l'ordre. Il désigne un maître qui exerce une véritable autorité. Le système de gouvernement fait apparaître une structure uniforme alors que le cadre de vie et d'activité est décentralisé en provinces et couvents. Cette organisation est si souple et si solide qu'elle n'appelle pas de modifications sensibles pendant tout le XIIIe siècle et au-delà. L'articulation d'une certaine autonomie locale et de l'unité d'un ordre est l'aboutissement d'une expérience commencée avec la *Charte de Charité* de Cîteaux.

Les Prêcheurs, adeptes de la pauvreté, n'acceptent ni revenus fixes, ni dîmes, ni propriétés. Ils vivent d'aumônes et ont recours à la mendicité. Ils ne répugnent pas cependant à posséder leurs couvents et à avoir des livres. La pauvreté est une dimension pratique et ascétique de la vie, sans conduire à des spéculations spirituelles. Prédicateurs, confesseurs, hommes d'études et d'enseignement, ils installent leurs couvents les plus importants dans les villes universitaires. Avec eux la papauté dote l'Église d'un corps d'experts en doctrines.

1 J.-C. Poulain, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne,* Laval, 1972.

2 Il est question de cette insatisfaction dans Pierre Damien. *Vita beati Romualdi,* éd. G. Tabacco, Rome, 1957.

3 *Cf.* la description du site faite par Guibert de Nogent, *Autobiographie,* éd. Ed. R. Labande, Paris, 1981, p. 66-69.

4 Guigues 1er, *Coutumes de Chartreuse,* Paris, 1984.

5 La vie solitaire reste dans le contexte du XIIe siècle l'idéal le plus haut comme le montre Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* éd. J. Déchanet, Paris, 1975.

6 J. Becquet, « L'érémitisme clérical et laïque dans l'ouest de la France », *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI* e *XII,* Milan, 1965, p. 182-203.

7 J. Becquet, *Études grandmontaines,* Usel-Paris, 1998.

8 *L'Exordium Cistercii* et *l'Exordium Parvum,* ces deux récits des origines comportent des éléments peu compatibles. Ils sont édités et traduits dans *Cîteaux documents primitifs,* Cîteaux, 1988. Discussion critique de ces textes dans J.-B. Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité* ?, Achel, 1986.

9 Sur Bernard de Clairvaux la bibliographie est infinie. On peut se reporter pour commencer à un panorama général récent : *Bernard de Claivaux, Histoire, mentalités, spiritualité,* Paris, 1992.

10 *Folia quoque arborum cocta in aestate pro pulmentis habebant, in hieme vero radices herbarum,* et d'une façon plus générale tout le chapitre. Jean l'Ermite, *Vita quarta sancti Bernardi,* Lib. II, 2. *Opera omnia* s. *Bernardi,* éd. J. Mabillon, t. II, c. 2497.

11 L'évolution de la piété ne s'arrête pas aux frontières du monde cistercien, elle est générale et elle a des aspects différents selon les ordres et les écoles. *Cf.* Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative. Douze méditations,* éd. E. Colledge et J. Walsh, Paris, 1970.

12 *Cf.* J.-B. Auberger, *op. cit.,* p. 26-41.

13 Les cisterciens ne sont pas unanimes pendant la querelle entre Alexandre III et Frédéric Barberousse.

14 R. Locatelli, *Sur les chemins de la perfection,* Saint-Etienne, 1992, p. 199 *sq.*

15 La source la plus remarquable sur saint Bernard est la *Vita prima*, écrite par Guillaume de Saint-Thierry, Arnaud de Bonneval et Geoffroy d'Auxerre. Elle pose des problèmes critiques importants, *cf.* A.H. Bredero, *Études sur la* Vita prima *de saint Bernard,* Rome, 1960.

16 Il y a une légende noire de saint Bernard, *cf.* J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux,* Paris, 1976.

17 M.-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres,* Paris, 1963.

18 J.-F. Lemarignier, «Aspects politiques des fondations de collégiales dans le royaume de France au XIe siècle », *Structures politiques et religieuses dans la France du Haut Moyen Âge,* Rouen, 1995, p. 365 *sq.*

19 M. Maccarrone, « I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero », *La vita comune del clero nei secoli X1* e *XII,* Milan, 1962, t. 1, p. 349-398.

20 L. Milis, *L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise,* 2 vol., Bruges, 1969.

21 Norbert de Gennep est né en Allemagne vers 1085. Il passe sa jeunesse au cloître de Xanten puis auprès de l'archevêque de Cologne. Après 1115, il renonce à ses bénéfices ecclésiastiques et vend ses propres biens. Il mène alors une vie de prédicateur itinérant. En 1126, il est élu archevêque de Magdebourg.

22 L. Verheijen, *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, Bellefontaine, 1980.

23 J. Longère, *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, Paris-Turnhout, 1991.

24 *...Qui... est evangelizationi totaliter deputatus...... caritative recipiatis eundem, et populos vobis commissos ut ex ore ipsius verbi Dei semen devote suscipiant.... Monumenta diplomatica s. Dominici*, éd. V. J. Koudelka, Rome, 1966, p. 151.

25 *Bulles Quoniam ut ait Apostolus*, du 13 janvier 1245 et *Quae honorem conditoris*, du 1er octobre 1247.

26 Bulle *Licet Ecclesiae* du pape Alexandre IV, le 9 avril 1256.

27 *L'Anonyme de Pérouse*, éd. P.-B. Beguin, Paris, 1979, p. 38-42. C'est le récit le plus vivant et le plus explicite sur les hésitations d'Innocent III.

28 *Ibid.*, p. 76-83.

29 *Lettres de Jacques de Vitry*, éd. R.B.C. Huygens, Leiden, 1960, p. 75-76. Cette première lettre date de 1216.

30 La formation d'un ordre est un débat historiographique important, *cf*. Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*, Paris, 1983.

31 M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, Paris, 1972.

32 Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle Mendiants Séculiers », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. 28, Paris, 1961, p. 35-151.

33 Les textes essentiels sont traduits et publiés dans *Saint Dominique de Caleruega*, éd. M.-H. Vicaire, Paris, 1955.

Chapitre 4

La vie religieuse des laïcs

A toutes les époques, la vie religieuse des laïcs a retenu l'attention des évêques, du clergé en général et même des gouvernements. Se préoccuper du salut éternel des chrétiens entre dans les devoirs de tous ceux qui assument un honneur ou une charge. C'est même une préoccupation essentielle dans la mesure où assigner un but strictement temporel à l'action des rois exige un effort d'abstraction longtemps hors de portée. De toute façon, même lorsqu'une élite d'intellectuels y parvient, le peuple dans son ensemble reste attaché à des idées plus simples. Ses chefs ont pour mission de le conduire à son destin: la vie éternelle.

Dans les capitulaires carolingiens il y a des injonctions sur la pratique des sacrements comme sur les connaissances que doivent avoir les prêtres, car les normes de la vie religieuse sont fixées par la législation. Désobéir à Dieu, c'est être rebelle à l'empereur et réciproquement. Dans ce contexte la loi est l'ordre voulu par Dieu. Elle est sainte. S'il en allait autrement, le devoir de l'empereur serait de l'amender, sans quoi il serait lui-même gravement coupable. Les pratiques religieuses aussi bien que les devoirs moraux relèvent de cette réglementation. Deux obligations paraissent primordiales: les chrétiens doivent recevoir le baptême et respecter la paix publique. Tout le reste en découle. Les contraintes politiques et administratives qui pèsent sur les relations sociales s'exercent aussi dans le domaine religieux puisqu'il ne s'en distingue pas. Vivre conformément à la loi et recevoir les sacrements sont le gage du salut. Les enfants doivent recevoir le baptême et les parrains connaître le *Pater* et le *Credo*[1]! Est-ce suffisant pour dire que la vie religieuse se réduit aux gestes qui répondent à ce qui est exigé? On peut en douter, car le monde entier est comme imprégné de sacré, chrétien ou pas. Dès lors il est peu probable que les rites d'Église en soient exempts. La piété des laïcs est réelle, mais elle est entrevue à travers des textes officiels qui retiennent d'abord son aspect légal.

Il y a encore plus de raisons de s'interroger sur la vie religieuse des laïcs dès qu'apparaissent des signes manifestes d'initiatives et de choix. Cette rup-ture avec le conformisme est évidente avec la réforme de l'Église. Les membres de la *Pataria* qui s'en prennent aux prêtres concubinaires se livrent à des actions illégales, mais qui répondent à leurs exigences religieuses. En 1075, Grégoire VII qui est capturé pendant qu'il célébrait la messe la nuit de Noël, recouvre la liberté le lendemain parce que les Romains se soulèvent contre l'auteur de cet attentat. Ils ont pris parti pour le pape contre un membre de l'aristocratie locale[2]. Ces gestes s'inscrivent dans un contexte où faire un choix a un sens.

À vrai dire, pendant que l'Église est en conflit avec l'Empire et dans une moindre mesure avec les royaumes, la soumission à la loi et la docilité aux injonctions des princes ne sont plus une garantie de rectitude morale et religieuse. Certes, les clercs et les laïcs préfèrent le plus souvent servir leur seigneur immédiat, comme le veut la tradition. Certains s'interrogent, hésitent et changent de camp. En sens inverse, être en communion avec Rome, est pour la papauté une manière simple de faire le tri entre adversaires et amis. Ce n'est à tout prendre qu'un critère de temps de crise auquel Grégoire VII donne un sens doctrinal. Dans un cas comme dans l'autre, donner une justification religieuse et morale de son

comportement devient une obligation. C'est un autre monde qui commence.

À chaque état et à chaque fonction sociale correspondent des obligations. L'ancienne théorie des *ordines*, version savante de cette perception, les définissait avec beaucoup de souplesse et jamais de façon exhaustive, laissant ainsi une large marge d'interprétation. La division en trois ordres, ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent, offre un schéma plus sommaire et plus accessible. Les clercs savent y introduire leurs préoccupations même s'il vient d'une tradition païenne très ancienne[3]. En fin de compte, les laïcs ont une certaine idée de ce qui est conforme à leur état et de ce qui convient au mode de vie de leur milieu. Un chevalier sait qu'il doit faire preuve de courage. La largesse est un devoir qui s'impose au prince. Ce type de réflexion peut se renouveler au gré des circonstances, des passions et des idées, indéfiniment. Les laïcs ont également une certaine perception religieuse du monde, puisqu'il n'y a aucune trace d'athéisme. Les clercs y introduisent les notions fondamentales du christianisme, à commencer par l'espérance du salut. Dans ce domaine, il est plus commun d'ajouter que de retrancher, aussi l'amalgame du sacré traditionnel, agraire plus encore que païen, et du christianisme s'accomplit-il de façon imperceptible. Il se perçoit dans les gestes. Il serait très imprudent de croire le fait sans fondement.

Sur toutes les questions de morale et de religion, les laïcs entendent à longueur de vie les propos beaucoup plus élaborés que tiennent les clercs. On ne sait comment ils sont reçus, sauf dans des cas exceptionnels. Ils trouvent globalement une audience, c'est certain, sans quoi il serait impossible de comprendre l'expansion de l'évangélisme et l'approfondissement de la conscience chrétienne.

L'aristocratie et la réforme de l'Église

Jusqu'à la deuxième moitié du XIe siècle, la piété de l'aristocratie laïque se manifeste principalement à l'occasion de donations faites aux monastères. Elles apportent un témoignage assez sûr, car la rédaction des préambules, en dépit du recours à des formulaires, doit satisfaire les deux parties. Il n'est pas certain cependant que la dévotion se réduise aux gestes et aux sentiments religieux attestés dans ces actes. Dans bien des régions il n'y a pas d'autres sources. Là où existent des chroniques, il convient d'en faire usage, après examen critique cependant.

Donner des biens pour construire un monastère, pour le restaurer après destruction ou pour l'enrichir, c'est créer ou renforcer un lieu de sainteté. C'est assurer la propagation de proche en proche des bénédictions de Dieu. Acte religieux fondateur, il est le fruit de la bienveillance et de la munificence de ceux qui détiennent la richesse et le pouvoir. À vrai dire, une donation ne transfère pas de façon exclusive les biens d'un propriétaire à un autre. Elle crée de nouveaux droits qui nouent des liens de solidarité religieuse entre les parties contractantes[4]. Les donateurs manifestent à la fois leur largesse et leur attachement au divin. Par ce don ils entrent dans le cercle des rapports privilégiés que les moines entretiennent avec l'au-delà et avec les saints patrons de leur abbaye. Tisser des liens d'amitié avec eux c'est obtenir leur patronage dans ce monde et dans l'autre. Ceux qui se sont ainsi liés au monastère y trouvent au terme de leur vie une place pour y mourir sous l'habit monastique, au milieu de la prière des moines. Ces liens, réactivés de génération en génération, sont entretenus par la présence de membres du lignage à l'intérieur de la communauté et le souvenir des ancêtres se transmet en même temps que celui des dons. Par ce geste les donateurs peuvent, pendant qu'il est encore temps, transformer un bien matériel en avantage spirituel pour tout leur lignage. Un don efface les péchés.

En plus de ces dévotions qui gardent malgré tout un aspect privé, la vie religieuse publique impose à

l'aristocratie d'autres obligations. Si l'on admet que tous les actes humains revêtent une signification religieuse, le prince a des responsabilités. Il doit assurer la paix, état qui bannit les méfaits et la violence. Son devoir est de faire justice. Le prince et l'évêque gèrent ensemble le peuple chrétien et leurs domaines respectifs sont parfois confondus. Le laïc exerce la fonction politique et religieuse qui incombait précédemment au roi. Lorsqu'apparaissent dans les chartes des formules telles que: «comte par la grâce de Dieu », il faut comprendre que les membres de ce lignage se sentent investis d'une mission. Elle se transmet de façon héréditaire et marque l'élection d'une famille.

La réforme grégorienne vient rompre l'équilibre qui s'est instauré entre la noblesse et l'Église en contestant la fonction religieuse dont elle se croyait investie. Cette mise en cause est plus précoce ici, plus tardive ailleurs. Elle est plus ou moins radicale, selon la place tenue par l'aristocratie dans les affaires religieuses. Les réactions sont très variables, là où elle agit de son propre chef. Elle suit éventuellement l'exemple de l'empereur et des rois. La noblesse peut encore profiter de la réforme pour vider ses querelles habituelles avec une force renouvelée. Les effets de la réforme s'observent au mieux là où les pouvoirs centraux interviennent peu.

Ainsi en va-t-il dans la province ecclésiastique d'Arles. Les évêques et les abbés appartenaient à la noblesse locale et leur désignation résultait d'un consensus. Ils assuraient avec l'aristocratie la gestion des personnes et de l'ordre public. Après l'interdiction de toute investiture laïque, on rencontre toujours des membres des grandes familles à la tête des évêchés et des abbayes, mais ils ont adhéré à l'idéologie de la réforme et entendent soustraire l'Église à l'influence des laïcs. C'est le cas des abbés de Saint-Victor de Marseille, Bernard de Millau puis son frère Richard, qui bien que parents des vicomtes de Marseille sont, comme légats pontificaux, les principaux artisans de la réforme grégorienne en Provence. L'indépendance des églises s'accompagne d'une revendication des dîmes et des biens ecclésiastiques pour les affecter aux usages prévus par la législation d'Église. Les droits des uns deviennent exclusifs de ceux des autres. Il y a rupture des liens très complexes qui unissaient les patrimoines laïques et ecclésiastiques, résultat de donations, d'échanges, de concessions et d'inféodations. Les vicomtes qui ont reconstitué le patrimoine de Saint-Victor ne font plus de donation et il n'y a plus de membres de cette famille parmi les moines pendant une longue période. La séparation des pouvoirs et des patrimoines concerne également l'évêché. Après des affrontements très vifs, des plaids fixent les droits des uns et des autres. Marseille est divisée entre une ville haute épiscopale et une ville basse vicomtale. Sur le reste du territoire la seigneurie éminente de l'évêque est reconnue sur certains biens fonciers que le vicomte conserve à titre de fiefs. Le système féodal met en forme juridique un compromis[5].

Une partie de l'aristocratie adhère aux idées des réformateurs. Pendant les vingt premières années de l'abbatiat de saint Hugues, les donations faites à Cluny sont, pour 40 %, des églises. C'est le signe que les nouveaux principes entrent en vigueur. Le ralliement est plus facile quand les enjeux restent faibles et là où le roi a donné l'exemple, comme le Capétien. Il est plus ou moins rapide et plus ou moins complet, car l'aristocratie croit toujours à sa mission religieuse. Elle envisage autrement son charisme et ses fonctions. Elle trouve des partenaires plus à son goût dans les nouveaux ordres qui n'entendent exercer aucun pouvoir dans la société comme les cisterciens. La croisade enfin offre à ses capacités militaires un terrain d'application approuvé par l'Église.

L'aristocratie ne fait pas toujours preuve de docilité. Elle défend ses droits, son mode de vie et ses conceptions avec force. En témoigne l'énergie que les princes déploient pour édifier des États plus cohérents, ce qui les conduit à se heurter aux autorités ecclésiastiques et à braver les excommunications.

Ils savent également donner de la face profane de leur vie une expression culturelle: la poésie courtoise[6]. L'anticléricalisme n'est pas exclu. C'est une passion forte qui inspire des gestes violents et des propos enflammés. Raymond VI, comte de Toulouse, traite les clercs avec tant de mépris et de dérision qu'il met en péril ses objectifs politiques. Enfin, la noblesse n'hésite pas à protéger l'hérésie, comme elle le fait en Albigeois ou en Lauragais. Elle y adhère localement.

Le pèlerinage et la croisade

Le pèlerinage est un voyage vers un lieu saint. Il est bien attesté dans les diverses religions, y compris le judaïsme. La place qui lui revient chez les chrétiens est théoriquement faible. Un Dieu adoré en esprit et en vérité est peu lié à un sanctuaire. De plus la célébration de l'Eucharistie s'adresse à une communauté et ne s'embarrasse d'aucune considération géographique. Or, la valorisation religieuse de Jérusalem, certaine dès l'Antiquité, laisse entendre que les perceptions sacrées traditionnelles ont progressivement investi le christianisme. Bien d'autres lieux attirent les pèlerins au Moyen Âge. Ils se rendent à Rome sur la tombe de l'Apôtre Pierre, à Compostelle sur celle de saint Jacques et à bien d'autres sanctuaires, proches ou lointains. Les régions évangélisées depuis longtemps en comptent beaucoup. Assez proches les uns des autres, ils forment un réseau. Le monde retrouve ainsi une véritable topographie sacrée. Les fidèles savent que des forces surnaturelles sont à l'œuvre en divers lieux et parfois à certains moments de l'année. Dans les sanctuaires eux-mêmes, la présence religieuse n'est pas identique partout. La tombe du saint, les reliques placées dans des chasses ou des statues accumulent les forces sacrées. Les pèlerins attendent que cette puissance se manifeste par des signes éclatants, principalement par des miracles. Ils viennent solliciter le saint. Ils prient, attendent sur place ou dorment éventuellement à proximité du tombeau. Ceux qui ont été exaucés en l'invoquant de loin portent un ex-voto dans le sanctuaire pour le remercier. Certaines églises reçoivent des visiteurs en permanence, d'autres à date fixe pour des fêtes.

Tout chrétien peut partir en pèlerinage. C'est une dévotion accessible à tous. C'est prier avec ses pieds. On rencontre sur les routes des personnes de toutes conditions: des hommes, des femmes beaucoup plus rarement, des moines quelquefois, des clercs plus souvent. Il y a des princes et des pauvres, des marchands, des estropiés et des gens en rupture de ban. Cette foule bigarrée peut être l'objet de récits comiques ou satiriques[7]. Le pèlerinage sollicite l'effort physique, suscite une espérance mal définie et trouve souvent dans la pénitence un accomplissement. Sa qualité proprement religieuse est certaine. Il reste néanmoins des réticences diverses. Elles s'expriment en réduisant le bénéfice spirituel à l'effort accompli et aux bonnes résolutions prises par le pèlerin. Robert de Sorbon affirme dans un sermon que « le diable s'accommode de tous les pèlerinages, à Saint-Jacques, en Terre sainte et à Rome, il accepte le jeûne. Il y a deux démarches qu'il empêche autant il peut: entendre un sermon et se confesser »[8]. Une hiérarchie différente entre les actions s'impose avec l'approfondissement spirituel du XIIIe siècle. La critique est plus vive encore dans les milieux anticléricaux et chez les hérétiques.

Tous les pèlerinages ne se ressemblent pas. Certains sont un exil hors de la patrie pour Dieu. Les moines irlandais en ont fait une dévotion sublime et cette ascèse est bien attestée dans les vies de saints du Xe au XIIe siècle. Un pèlerinage peut être infligé à titre de peine ou de sanction. C'est le lot de ceux qui ont commis des forfaits particulièrement graves comme un homicide, surtout lorsqu'il s'agit de clercs ou de moines. Il y a des groupes de condamnés chargés de chaînes qui se traînent d'un sanctuaire à un autre[9]. Le pèlerinage pénitentiel, contrepartie d'une absolution, est moins spectaculaire, mais assez commun. La destination est imposée, mais le pénitent l'accomplit à sa guise. Le comte d'Anjou, Foulque Nerra, se rend à Jérusalem, deux fois sinon trois, en expiation des forfaits commis. L'Église inflige durablement de telles

pénitences, car l'inquisition fait de la visite de plusieurs sanctuaires proches une peine mineure et du départ pour la Terre sainte une obligation pour des personnes gravement compromises avec les hérétiques.

La motivation principale pour un départ en Terre sainte est plus sûrement la piété. Elle s'attache à Jésus Christ et aux lieux où il a vécu dans une perception plus concrète qu'à l'ordinaire. Elle comporte aussi le désir de passer de ce monde dans l'autre à Jérusalem, comme si les lieux offraient un gage de béatitude. Ces divers sentiments sont évoqués par Hugues de Flavigny dans le récit concernant Richard de Saint-Vanne[10]. Un tel voyage est d'importance et comporte bien des risques. Les pèlerins se groupent pour les affronter ensemble. Ainsi, en 1026-1027, en même temps que Richard, abbé de Saint-Vanne, partent Guillaume comte d'Angoulême, Eudes de Bourges, sire de Déols, et bien d'autres, moines et laïcs[11]. L'ensemble fait une troupe de 700 personnes. Un pareil pèlerinage est un passage collectif qui ne peut passer inaperçu.

Les idées qui donnent naissance à la croisade s'élaborent sur ces bases, car c'est un pèlerinage en armes, nuance d'importance. Lorsqu'Urbain II lance son appel au concile de Clermont, en 1095, les préalables théoriques sont déjà réglés. Faire la guerre aux païens ou aux infidèles est tenu pour légitime et l'adoption de ces valeurs par l'Église date de la conversion des barbares au christianisme. Dès l'époque carolingienne, verser son sang pour défendre la chrétienté mérite récompense céleste. À une époque plus récente encore, pendant les guerres de *reconquista*, la papauté a esquissé sous une forme un peu incertaine ce qui devient par la suite l'indulgence de croisade.

Au concile de Clermont, Urbain II amalgame définitivement le pèlerinage pénitentiel à Jérusalem et le caractère méritoire de l'expédition militaire contre les païens. « Quiconque, mû par la seule piété, et non pour gagner honneur ou argent, aura pris le chemin de Jérusalem en vue de libérer l'Église de Dieu, que son voyage lui soit compté pour seule pénitence[12]. » L'avantage spirituel consenti demande la confession préalable des péchés.

À la suite de la prédication d'Urbain II, la foule crie *Dieu le veut* et ceux qui s'engagent à partir font aussitôt coudre une croix sur leurs vêtements. Ce signe donne son nom à ceux qui participent à cette aventure: *crucesignati*, les croisés. Ces guerriers s'engageaient à combattre sous cet étendard et attendaient de la croix protection et victoire. Une tradition militaire et providentielle, illustrée par Constantin et par Héraclius, imprimait sa marque. D'autres perspectives apparaissent par la suite. Les souffrances endurées tout au long de l'expédition font germer un sentiment bien différent. L'auteur de l'*Histoire anonyme de la première croisade*, un laïc, cite dès les premières lignes de son récit un passage caractéristique des Évangiles: «Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même et qu'il prenne sa croix et me suive[13]. » Ce verset justifie habituellement la conversion et le choix de la vie parfaite telle que la connaissent les moines et les clercs réguliers. Cette référence met la croisade sous le patronage de l'évangélisme et lui donne une dimension spirituelle personnelle. De plus, partir pour Jérusalem, c'est mettre sa vie en danger, verser son sang et souffrir pour le Christ. Les martyrs n'ont pas fait plus. Le caractère christologique de l'aventure est confirmé par des récits merveilleux colportés non sans quelque complaisance. Ceux qui ont trouvé la mort en ce passage portent sur la chair la marque de la croix.

Ceux qui, à Jérusalem, prennent l'initiative de fonder des ordres militaires, tirent les conséquences de cet approfondissement spirituel. Unir la vie monastique à la profession des armes se comprend, si le renoncement à soi-même et l'abnégation, bases de toute vie chrétienne exigeante, se rencontrent dans l'une comme dans l'autre. En 1120, dans des conditions obscures, Hugues de Payns et quelques compagnons s'unissent dans une fraternité que Baudoin II appuie. Le roi leur attribue un bâtiment sur l'esplanade du

Temple dont l'ordre tire son nom. Ils s'engagent à défendre les pèlerins qui empruntent les routes pour Jérusalem. En 1127, Hugues de Payns et cinq de ses compagnons se rendent en Occident et, en janvier 1129, obtiennent du concile de Troyes une règle pour leur ordre. Saint Bernard, surmontant l'antinomie traditionnelle entre le moine et le soldat, leur apporte sa caution avec le *De laude novae militiae*[14]. Cette même année, ils participent à un premier combat. La papauté prend les templiers sous sa protection en 1139 par la bulle *Omne datum optimum* et en fait un instrument de sa politique en Terre sainte. Dans le même contexte, à Jérusalem, l'Hôpital, ordre reconnu et jusque-là voué aux œuvres de charité, se transforme en ordre militaire. Le fait date peut-être de 1136. Il est certainement antérieur à 1164, car les hospitaliers sont alors engagés en nombre dans la campagne menée par le roi Amaury 1er en Égypte. Ils jouent un rôle militaire important. Ils ont, par exemple, reçu la garde du Crac des Chevaliers, place forte de première importance.

Les ordres militaires ont une mission militaire et religieuse. C'est assez pour séduire une partie de l'aristocratie comme le prouvent les donations qu'ils reçoivent assez largement en Occident. Elles leur permettent d'entretenir une armée permanente en Terre sainte. Soldats en Orient, ils refusent avec constance tout combat pour la papauté en Occident. Ils jouissent parfois d'une curieuse autonomie religieuse qui s'affiche lorsqu'ils gardent des rapports avec des princes excommuniés.

Mouvements de pauvreté et hérésie

La tradition biblique faisait une place privilégiée aux pauvres, car Dieu les prenait sous sa protection et leur témoignait une bienveillance particulière. Cette tendresse passe dans le christianisme et s'y maintient durablement, alors que dans l'opinion habituelle du monde gréco-romain la pauvreté n'attire que le mépris. La sacralisation du pauvre est probablement un fait acquis très tôt. La *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère marque une étape sur cette voie, compte tenu du retentissement de cette œuvre hagiographique. Soldat romain, Martin donne la moitié de son manteau à un pauvre nu rencontré aux portes d'Amiens. Ce geste, maintes fois représenté, est le plus connu de tous ceux faits par des saints. Il est souvent imité. Agissant ainsi, il a vêtu le Christ lui-même, comme l'explique la vision de la nuit suivante[15]. Le pauvre devient alors un personnage sacré, puisqu'il est l'image du Christ, sinon le Christ lui-même, souffrant en ce monde. Le culte de saint Martin a des horizons plus vastes que ceux évoqués par cet épisode. Sa vie toutefois véhicule cette prise de conscience du pauvre. Il est difficile toutefois d'en suivre le développement.

De la sacralisation du pauvre aux mouvements de pauvreté, il y a une distance. Aider les pauvres à l'imitation de saint Martin engage à faire l'aumône, à soulager les misères, à ouvrir des hospices, bref à accomplir toutes les œuvres de charité. Les témoignages ne manquent pas dans les biographies et les chroniques. L'aide apportée par les personnes est relayée par celle d'institutions spécialement créées à cet effet, par les évêques, par les seigneurs, puis par les villes. Toute cette activité est jugée positivement, alors que l'injustice dont les pauvres sont victimes est critiquée avec véhémence[16].

Avec les mouvements de pauvreté, le propos est tout différent, car il s'agit d'une recherche volontaire. Une vie précaire, démunie et soumise à tous les aléas, est choisie comme un idéal. Le projet comporte une rupture par rapport à l'ordre habituel du monde. Elle est si nette et si radicale qu'elle ne peut avoir que des motivations fortes. Elles apparaissent nombreuses et complexes.

La sacralisation du pauvre est durable dans l'Occident chrétien[17]. Elle est maintenant vécue comme la sanctification de celui qui a embrassé volontairement cette condition. Pour faire mieux encore que saint

Martin, il convient de se trouver dans la situation du pauvre nu secouru par ses soins. C'est donner une illustration littérale à la vieille maxime venue de l'Antiquité chrétienne: *suivre nu le Christ nu*[18]. L'idée n'est pas nouvelle en elle-même. Toutefois, à partir du début du XIIe siècle, cet adage proprement ascétique et spirituel devient un genre de vie. Cette transformation s'inscrit dans ce mouvement général d'adoption de comportements concrets qui caractérise alors la sensibilité religieuse. Suivre à la lettre est devenu le maître mot.

Or, au même moment, le comportement chrétien s'enrichit de références encore plus exigeantes. Il ne suffit plus d'avoir foi dans les paroles de salut du Christ et de vivre selon son commandement, il faut aussi accomplir les mêmes gestes que lui. Il faut le suivre et bientôt l'imiter. Ce thème s'impose progressivement pour devenir avec le temps tout à fait dominant. L'imitation, à cette date, doit être littérale. Rien ne séduit autant que la prédication du Christ et des Apôtres en allant par tous les chemins de Galilée. Les prédicateurs itinérants adoptent la vie en commun, à l'image du groupe des apôtres autour du Christ. Dans le contexte du XIIe siècle, où il convient de se dégager du monde, l'indispensable pauvreté se répercute sur l'image que ces fervents de la vie évangélique ont du Christ. C'est investir le passé de l'idéal du temps présent. La *Première Règle* des Frères Mineurs dit très bien: « Le Christ a été un pauvre et un hôte, il a vécu lui-même d'aumônes ainsi que la bienheureuse Vierge et ses disciples[19]. » Lorsqu'elle est tenue pour vérité historique, ce qui est le cas en l'occurrence, cette thèse est anachronique, car les différences historiques entre le 1er et le XIIIe siècle sont escamotées avec la plus aimable simplicité. Prise à la lettre, une telle affirmation ne laisse pas d'autres choix que de vivre dans la mendicité.

Adopter la pauvreté si on professe que le Christ a été pauvre en ce monde est cohérent. Or, une pareille affirmation ne repose pas uniquement sur les Évangiles, muets sur bien des points. Son origine est à chercher ailleurs, pour une part au moins. Par ses vœux, le moine abandonne toute propriété et, au début du XIIe siècle, ce renoncement est un acte consacré par la tradition. Le dépouillement personnel est réel, puisque la possession d'un pécule est considérée comme une faute grave. Nul ne croit que cette pratique monastique puisse être étrangère aux Apôtres et au Christ, puisqu'elle est fondement de perfection. Il y a dès lors comme un report des valeurs monastiques sur la perception du Christ. Un contresens sur l'Écriture est révélateur. Judas tenait la bourse commune à tous les Apôtres. Certains, comme saint Bernard, y voient un pécule personnel, cause de sa trahison. L'erreur s'explique si les Apôtres sont tenus pour des moines.

La conjonction de l'ascétisme et de l'évangélisme conduit à des attitudes très critiques. Les laïcs qui ont choisi de vivre en pauvres, hors des monastères, font mieux que les moines puisqu'ils ne possèdent ni terres ni bâtiments. Cette pauvreté concrète et matérielle signale une répugnance certaine à l'égard des formes de dépouillement approuvées par l'Église. Construire même une église ne peut se réclamer des Évangiles. Ils ne font jamais mention ni de dîmes ni de lieux de culte. C'est autant d'ajouts humains, qu'il est loisible de juger superflus. De là, il est facile de glisser à une critique de la richesse des moines et du clergé et de s'en prendre à tout l'appareil ecclésiastique. Le radicalisme évangélique conduit à la rupture, sauf s'il est contrebalancé par un sens très fort de l'Église.

Dans une attitude générale de mépris du monde, les milieux monastiques tiennent également en suspicion tout ce qui n'est pas proprement spirituel[20]. L'idée vient de l'Antiquité chrétienne. La perfection se mesure à la distance qui sépare de tout le charnel, et tout d'abord de la sexualité et du mariage. La répugnance porte également sur la nourriture carnée, sur l'effusion de sang, sur les soins à apporter aux corps, sur les honneurs et en fin de compte sur tout attachement mondain. Les ermites vivent ainsi. Longtemps ce comportement ascétique reste circonscrit au monde monastique, non sans excès d'ailleurs.

Lorsque ces idées sont reprises par des laïcs qui entendent purifier l'Église, elles deviennent une arme redoutable. Elles inspirent la chasse aux prêtres mariés et d'une façon plus générale la réprobation de tous les clercs trop liés au siècle. Ces pulsions sont très apparentes chez les laïcs au début de la réforme grégorienne.

Or, le mépris du charnel peut se transformer facilement en jugement sur la nature du monde. Les auteurs monastiques les plus excessifs opposent l'esprit à la matière, la terre au ciel, l'âme au corps et peuvent induire à un certain dualisme. Leurs propos dévalorisent tout le créé, même s'il ne s'agit pas d'une affirmation philosophique au sens propre du terme, faute d'argumentation précise. De là à l'hérésie le chemin n'est probablement pas bien long, mais l'itinéraire est incertain. Elle peut apparaître à la jonction d'un spiritualisme intransigeant et de l'anticléricalisme. Elle naît plus sûrement encore d'une recherche directe du salut, hors des sacrements de l'Église. Elle s'appuie sur des conceptions venues d'ailleurs et capables de fournir en raisons des attitudes de rupture. L'origine de telles idées se trouve probablement dans des cercles hétérodoxes byzantins, ce qui n'explique pas pour autant leur diffusion dans l'Église latine[21].

Les évêques qui ont en charge la défense de la foi chrétienne dans leur diocèse, les moines qui les appuient, en prêchant contre l'hérésie, à la manière de saint Bernard, ou en écrivant comme Pierre le Vénérable, identifient parfaitement ce qu'il y a de répréhensible dans ces attitudes: une volonté de salut par d'autres voies que celles de l'Église. Ils perçoivent beaucoup moins la parenté qu'il peut y avoir entre ces tâtonnements et certaines aspirations orthodoxes. C'est pourtant un mouvement spirituel d'ensemble et fort complexe qui anime tout l'Occident latin.

La vie de Valdès, aussi mal connue qu'elle soit, est caractéristique du passage de la vie évangélique à la dissidence. Selon une source bien informée, ce riche habitant de Lyon, usurier de surcroît, décida de changer de vie après avoir entendu un jongleur chanter la légende de saint Alexis[22]. Il se fit alors traduire en langue vulgaire des passages des Évangiles. Il pourvut à l'installation de sa femme et de ses filles, restitua ce qu'il avait injustement gagné et fit de larges aumônes. Puis, renonçant à ses biens, après avoir juré de ne plus toucher à l'argent, il fit choix de vivre dans la pauvreté. Quelques disciples vinrent se joindre à lui. Peu à peu, dans des admonitions privées et publiques, ils s'en prennent aux péchés, aux leurs et à ceux des autres[23]. Le propos est alors si peu hétérodoxe que Valdès et ses compagnons jouissent de l'appui de l'archevêque de Lyon et reçoivent du pape Alexandre III l'autorisation de prêcher la pénitence[24]. Un mouvement de pauvreté fondé par un laïc semblait avoir abouti. Le caractère de plus en plus anticlérical des discours provoque leur excommunication par un nouvel archevêque moins compréhensif. Le mouvement se radicalise en s'affranchissant progressivement des pratiques sacramentaires de l'Église, puis de certains dogmes. Les Vaudois sont en complète dissidence. Le groupe se fragmente. Les fractions les plus modérées se réconcilient avec l'Église sous la conduite de Durand de Huesca, en 1207, et de Bernard Prim, en 1210.

L'influence du dualisme est plus importante encore. Il est latent dans la sensibilité religieuse médiévale et inspire des attitudes radicales. Les hérétiques réprouvent le mariage autant que n'importe quelle liaison sexuelle. Ils excluent toute viande de l'alimentation. La pureté devient une préoccupation essentielle. D'autres faits les signalent: l'adoration rituelle par des génuflexions, l'imposition des mains, des pratiques funéraires propres. Ils se distinguent encore par le refus de tout serment et par la pratique du prêt à intérêt. Tous ces gestes traduisent dans un comportement des croyances où deux idées directrices imposent leur marque. Toute la création est mauvaise. Qu'il s'agisse d'êtres animés ou non, elle est l'œuvre d'un principe mauvais ou a été pour le moins pervertie par un Satan. Cette malédiction des créatures ne concerne pas seulement ce qui est fait de chair et d'os, mais le monde tout entier et jusqu'à la

lumière du soleil. En sens inverse, l'âme humaine est proprement spirituelle et appartient par nature au monde céleste. Elle doit y retourner au terme de passages successifs dans des corps d'hommes ou d'animaux. Le *consolamentum* que l'on reçoit assez souvent sur son lit de mort a pour fonction d'interrompre ce cycle de réincarnations et de faire parvenir dans l'univers spirituel. Le rite principal fait référence à un corps de doctrines. Dès lors, il est difficile de voir dans le catharisme une simple dissidence anticléricale.

La sensibilité religieuse nouvelle n'est pas l'apanage exclusif des mouvements hérétiques. Le franciscanisme primitif où les laïcs sont en nombre donne de ces aspirations une version orthodoxe. François d'Assise travaille de ses mains, mendie et prêche. Il ne possède rien. Il se distingue des Vaudois par son attachement à l'Eucharistie et au prêtre. « Dans ce siècle, je ne vois rien corporellement du très haut Fils de Dieu, sinon son très saint corps et son très saint sang que les prêtres reçoivent et qu'ils sont seuls à administrer aux autres, écrit-il dans le Testament[25]. » Ce ministère irremplaçable l'emporte sur les faiblesses et les fautes personnelles. Rome n'a jamais douté de l'attachement indéfectible de François d'Assise à l'Église. Il a pratiqué une ascèse aussi abrupte et aussi rigoureuse que celle des moines les plus détachés du monde. Il a mené le combat contre les penchants charnels avec une rigueur qui a contribué à ruiner sa santé. Cet aspect de la vie de François est souvent occulté au profit d'une image plus souriante parfaitement illustrée par la prédication aux oiseaux. L'ascèse de François est un effort de vertu et non une marque de mépris du monde. Le *Cantique de frère soleil* qui est à la louange de toutes les créatures célèbre leur beauté[26]. Bienfaits du Dieu créateur, elles en chantent la grandeur. Il n'y a nulle place possible pour le dualisme au point que certains ont vu dans ce cantique une arme contre le catharisme.

L'exemple de François a été glosé à proportion de l'importance historique du personnage. L'orthodoxie de ses choix fondamentaux est certaine, ce qui exclut toute dissidence, mais pas les singularités et les saintes fantaisies dont le XIIIe siècle est friand. Mouvement à fort caractère laïc à ses origines, les Frères Mineurs deviennent en moins de deux générations un ordre de clercs. Cette évolution, toutes autres circonstances mises à part, tient à des raisons fondamentales. La mission de l'Église est, du XIIe au XIIIe siècle, de plus en plus comprise comme une médiation par la parole et par les sacrements. À ce titre le ministère des prêtres l'emporte sur toutes les autres fonctions. Prêcher d'exemples est insuffisant quand la vie religieuse se concentre sur la confession et la communion. Néanmoins dans le sillage de l'ordre franciscain, comme dans celui des autres ordres mendiants, on voit apparaître des tiers ordres exclusivement laïcs, qui apportent à ceux qui vivent dans le monde un supplément de spiritualité.

Les aspirations religieuses des laïcs sont à l'origine de mouvements nombreux et divers tout au long des XIIe et XIIIe siècles. Leur vitalité et leur exubérance ne sont pas allées sans une vigoureuse contestation des institutions et de la foi elle-même. La solution apportée par l'Église a été la multiplication des communautés, des confréries, des tiers ordres et autres associations dans le cadre des paroisses ou autour des nouveaux ordres. La mise en place est progressive et paraît acquise bien avant la fin du XIIIe siècle. Désormais les requêtes religieuses des laïcs trouvent dans ces confraternités une expression permanente et reconnue. La multiplicité des institutions qu'elles soient bien structurées ou non, l'infinie variété des buts poursuivis par les différents groupes, la ferveur dont ils témoignent marquent désormais la vie religieuse, principalement dans les villes. Ces milieux très sensibles à toutes les suggestions de la piété peuvent s'enthousiasmer pour toutes les idées nouvelles. L'hérésie peut s'y répandre, car elle ne prospère pas dans la tiédeur. Les pénibles affaires concernant les spirituels et les béguins, au début du XIVe siècle, montrent qu'une part de l'incompréhension entre les laïcs et l'Église ne s'est pas entièrement résorbée.

La liturgie et les sacrements

Dans la vie religieuse des laïcs, les sacrements ont une place difficile à évaluer. Ils sont inclus dans un rituel, ce qui en fait des actes répétitifs et familiers. L'Église enseigne qu'ils sont indispensables au salut et dès l'époque carolingienne une législation les rend obligatoires. On ne peut pas dire pour autant qu'ils sont subis ou simplement acceptés. Ils sont entrés progressivement dans le comportement habituel, car c'est ainsi que l'on communique avec le ciel. Pour les recevoir, les fidèles accomplissent un petit nombre de gestes à l'occasion de cérémonies qui mettent dans un ordre convenable la louange de Dieu. À vrai dire, un halo de présence sacrée entoure tous les actes religieux, liturgie comprise. La pratique des sacrements est incluse dans toutes ces manifestations de façon un peu floue. Au XIIe siècle, les clercs s'efforcent de mieux les définir, de les distinguer des autres actes de piété et de préciser le moment où ils sont accomplis au milieu d'une cérémonie. Nul ne peut assurer que les fidèles en font autant, ni qu'ils portent leur attention sur l'essentiel, ni qu'ils comprennent exactement la signification des divers rites. Il est raisonnable de reconnaître qu'il y a une grande différence selon les personnes et que la compréhension gagne d'un siècle à l'autre. Il est très aléatoire de vouloir préciser pour l'ensemble des laïcs l'articulation entre les sacrements, les cérémonies et la vie morale.

Une abondante législation fixe les obligations religieuses à l'époque carolingienne, sans dissiper les incertitudes sur son application réelle[27]. Du milieu du XIe au XIIIe siècle, les cadres de la pratique religieuse se renforcent, matériellement d'abord. Le peuplement des campagnes avec les défrichements, l'implantation permanente des villages, la définition plus précise des terroirs, la formation de communautés humaines mieux définies donnent à la vie religieuse un cours plus régulier. Un réseau de paroisses couvre le pays[28]. Les nombreux lieux de culte marquent l'espace comme autant de points de repères topographiques. Des clôtures définissent des périmètres consacrés où certains actes sont interdits. Des bornes fixent les sauvetés et les lieux protégés par la paix. Toutes ces constructions et toutes ces limites scandent religieusement le paysage qui perd son aspect uniforme et univoque. Cette surévaluation progressive des espaces est perceptible dans les sanctuaires de pèlerinage. Bien des éléments y contribuent et tous ne sont pas également religieux. Les dissidents et hérétiques n'admettent pas cette sacralisation qu'ils jugent païenne et sans fondement dans les Évangiles. C'est suffisant pour qu'ils s'en prennent aux bâtiments du culte.

De grandes fêtes marquent le déroulement de l'année donnant une intensité religieuse particulière à certains jours et quelquefois à des semaines entières. Certaines cérémonies reviennent régulièrement comme la messe du dimanche, d'autres une fois l'an, comme Pâques ou les fêtes votives des saints. Des liturgies spéciales marquent les étapes essentielles de la vie humaine, comme la naissance, le mariage ou la mort. L'année est perçue comme un cycle sacré où chaque moment a sa valeur, ses rites et sa signification. Bref, à un cadre topographique aménagé où les lieux se définissent par rapport à l'église voisine, s'ajoute un déroulement d'un temps sacralisé où la date est fixée par rapport à la fête la plus proche. Le déroulement du jour est lui-même scandé par les cloches. Ce système englobe la vie entière et sert de référence à toutes les activités. On ne sait comment apprécier son rôle psychologique.

Le baptême est administré aux petits enfants. La confirmation en est dissociée et elle est donnée aux adolescents par l'évêque, lors d'une visite pastorale. Cette pratique, acquise depuis longtemps, est critiquée par les dissidents. Certains, comme Pierre de Bruys, disent que le baptême suppose la foi, ce qui est impossible dans le plus jeune âge. Ce refus peut se réclamer de l'esprit de réforme, puisqu'il semble se faire l'écho à la discipline de la primitive Église. Les clercs qui réfutent cette conclusion

s'appuient sur un texte d'Isidore de Séville, mais reconnaissent que d'autres font profession de foi en lieu et place des nouveau-nés[29]. À la conception strictement individualiste du salut des dissidents, ils opposent une vue plus ecclésiale et humainement plus solidaire de la vie sacramentaire. Les dualistes de leur côté contestent l'efficacité du sacrement au nom de leurs principes. L'eau est bien trop matérielle pour laver des péchés, souillures proprement spirituelles. Ils ont recours à un autre geste: l'imposition des mains. Ces critiques ne semblent pas avoir une grande portée. Un fait s'impose à l'attention à travers les récits de miracles: les foules font baptiser les enfants aussitôt que possible.

L'assistance à la messe du dimanche est devenue une obligation à l'époque carolingienne. On ne sait si les fidèles s'en acquittent exactement[30]. La discipline de l'Église antique, remise alors en vigueur, engageait les fidèles à communier fréquemment. Recevoir l'Eucharistie avait pour vertu de constituer la communauté chrétienne, puisque les fidèles se nourrissaient comme des frères d'un même pain. Le corps du Christ instituait entre eux un lien de charité, ce qui édifiait l'Église. Cette vue spirituelle et symbolique du sacrement est progressivement supplantée par des conceptions plus réalistes. Les discussions savantes, celles provoquées par les thèses de Bérenger de Tours, en sont le témoignage le plus explicite. Elles font comprendre que les conceptions sacramentaires se sont transformées, mais n'en donnent qu'une justification théorique. La pratique religieuse confirme ce changement.

La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est désormais affirmée avec plus de force. C'est un mystère qui dépasse les capacités de l'entendement et les formules pour l'exprimer sont évidemment maladroites. Celles que le cardinal Humbert impose à Béranger de Tours, au concile de Rome de 1059, comportent un réalisme extrême. « Le pain et le vin qui sont posés sur l'autel sont, après la consécration, non seulement un sacrement, mais le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, de façon sensible et non par mode de sacrement. » Le cardinal veut éliminer tout ce que le terme de sacrement peut véhiculer de symbolisme. Il souligne qu'il s'agit du « vrai corps » et qu'il est présent de manière sensible, *sensualiter*. Ce corps est en toute vérité touché et rompu par les mains du prêtre et donné aux fidèles. Ce texte tranchant trouve sa place dans le *Décret* de Gratien, ce qui lui donne une autorité considérable[31].

Cette doctrine eucharistique réaliste se conjugue fort bien avec les principales orientations des réformateurs. Cette insistance sur la présence effective du Christ accroît la sainteté du sacrement et par voie de conséquence celle de l'Église qui l'administre. Le ministère du prêtre y trouve une valorisation supplémentaire et la médiation sacerdotale devient tout à fait irremplaçable. Le fossé qui sépare le sacré du profane s'en creuse d'autant.

La perception de l'Eucharistie s'infléchit et se trouve à l'origine d'attitudes nouvelles. Certaines relèvent de l'orthodoxie d'autres s'en éloignent plus ou moins sensiblement. Tous les chrétiens reconnaissent qu'une puissance sacrée réside dans l'hostie. Elle est tenue pour redoutable et certains entendent user de ce caractère. Qui fait serment est invité à communier, ce qui conforte la promesse, car s'il n'avait pas l'intention de la tenir, il serait parjure et commettrait un sacrilège. Dès lors celui qui reçoit l'Eucharistie s'engage fortement. Même quand il n'y a aucune volonté de transformer une messe en ordalie, le système fonctionne comme un piège. L'empereur Henri IV qui communie des mains de Grégoire VII à Canossa, après avoir reçu l'absolution et sans avoir l'intention de s'amender, passe pour défier le Ciel. Le châtiment est attendu, même s'il est tardif. User ainsi de la communion n'est qu'une forme particulière du recours au jugement de Dieu, largement pratiqué de diverses façons.

Une doctrine sacramentaire marquée par le réalisme attribue à l'hostie une efficacité par elle-même. Elle déborde sur le monde extérieur. En témoigne, dès le XIIe siècle, la multiplication des miracles eucharistiques. Nombre d'entre eux illustrent la présence réelle du Christ, c'est le cas notamment des hosties qui saignent. Ces récits, quelle qu'en soit l'origine, sont caractéristiques d'une croyance et à ce

titre fort significatifs.

Dans ce contexte, l'attitude des laïcs à l'égard de la messe et de la communion change. L'Eucharistie est ur pain venu du ciel et un don de Dieu, plus encore qu'une offrande de la communauté chrétienne commémorant et renouvelant le sacrifice du Christ. Mystère sacré, elle est abordée avec crainte. Les prescriptions sur le jeûne se font nombreuses et la préparation à la communion plus rigoureuse. Dans certains cas, les fidèles en sont exclus, car les interdictions rituelles se multiplient[32]. Les marques de respect se multiplient, mais la pratique sacramentaire s'amenuise. Les laïcs s'en tiennent aux prescriptions canoniques. En 1215, le concile du Latran exige que les fidèles communient pour Pâques.

Une dévotion bien réelle s'élabore dans ce climat de crainte sacrée. Elle s'exprime par le désir de voir l'hostie. Cette aspiration est attestée dès le XIIe siècle. Les fidèles se pressent au moment de la consécration pour la contempler, avec plus ou moins de discrétion. Les gestes liturgiques sont aménagés pour faire droit à cette requête. Au début du XIIIe siècle, Eudes de Sully, évêque de Paris, donne aux prêtres de son diocèse des instructions fort précises : ils doivent prononcer les paroles de la consécration, puis élever l'hostie assez haut pour que tous puissent la voir. C'est la première mention de ce rite. Ce geste de révérence et d'adoration se répand très rapidement dans toute la chrétienté latine[33]. La piété populaire s'y attache durablement, car c'est un moment de ferveur exceptionnel. Elle en fait parfois un usage déconcertant. Les récits montrent que certains fidèles entrent dans une église peu avant la consécration et en sortent aussitôt après l'élévation. Ils peuvent renouveler le geste plusieurs fois de suite. Des dictons explicitent le sens de ce manège. Celui qui a vu l'hostie consacrée ne mourra pas dans la journée. Ces aspects de la piété eucharistique sont évidemment rudimentaires et superstitieux. Ils marquent toutefois un transfert dans la perception du sacré. Désormais le talisman est un objet chrétien : l'hostie.

Le réalisme eucharistique s'accorde facilement avec le sens du concret qui marque l'évangélisme des XIIe et XIIIe siècles. La messe, commémoration de la Cène, assure par la consécration de l'hostie la mystérieuse présence du Christ dans le monde. Elle est bien entendu réelle et sans cesse renouvelée. Elle réconforte le fidèle de façon plus sensible. François d'Assise ne dit rien d'autre dans son *Testament*, lorsqu'il parle de l'Eucharistie avec la simplicité d'un homme qui n'a pas fait d'études de théologie[34]. La pastorale des ordres mendiants donne à la communion un sens fort, car elle fait adhérer au Christ sauveur.

Certains dissidents qui se réfèrent à la tradition de la primitive Église n'admettent pas cette sacralisation. Les Vaudois considèrent que tous ceux qui vivent selon l'Évangile, c'est-à-dire ceux qui prêchent dans la pauvreté, sont en droit de renouveler les gestes de la Cène. Ils se séparent des catholiques sur le ministère du prêtre et sur le pouvoir spirituel qu'il reçoit par l'ordination. Pour les dualistes, le pain est bien trop matériel pour apporter une nourriture spirituelle et ils accablent l'Eucharistie de sarcasmes qui relèvent de la polémique populaire[35]. Sur ce point capital, l'hérésie est en désaccord flagrant avec une sensibilité religieuse telle qu'elle s'affirme dès le XIIIe siècle. Suivre le Christ est le principe et l'Eucharistie est le signe de sa présence. Cette divergence s'accentue avec la deuxième moitié du XIIIe siècle[36].

La pratique de la pénitence pose d'autres problèmes, car les crimes et les délits qui relèvent de la justice d'un seigneur ou d'un souverain sont autant de péchés pour lesquels les délinquants, indépendamment de toute sanction pénale, doivent obtenir le pardon de l'Église et ont en outre à donner satisfaction. Il est parfois difficile d'y contraindre un grand personnage qui est souvent au-dessus de la justice. Les clercs estiment que pour un péché public, c'est-à-dire un forfait patent, il faut une pénitence

publique, avec les manifestations extérieures indispensables. Certes, la référence à la discipline de l'Église antique est erronée, mais des rites de ce genre ont leur nécessité dans le contexte médiéval. Ainsi, la pénitence infligée à Raymond VI, comte de Toulouse, en 1209 à Saint-Gilles, illustre par une cérémonie solennelle un certain retour à l'ordre, car le coupable est châtié et il est réconcilié après avoir pris des engagements. La mise en scène est une liturgie propitiatoire qui laisse espérer des lendemains apaisés. C'est également une certaine façon de porter les faits à la connaissance de tous les présents.

Justice et religion se mêlent et on ne voit pas comment il pourrait en aller autrement. La capacité de coercition du pouvoir civil en matière religieuse est bien attestée dès que le christianisme devient la religion officielle de l'Empire romain[37]. La dissidence et l'erreur doctrinale sont d'abord des péchés dont il faut se repentir. Elles donnent lieu à pénitence dans les cas bénins ou à une peine si l'affaire est plus grave. L'hérésie, acte religieux réprouvé, conduit alors devant la justice pénale du prince. À partir du moment où elle est tenue pour un crime de lèse-majesté, elle est sanctionnée par la peine capitale, mise à exécution par les pouvoirs compétents[38]. Cette forme de pénitence afflictive et de fait publique, puisque la sanction est largement connue, devient plus commune avec l'inquisition, après 1230. C'est un tribunal spécial qui tient ses pouvoirs d'une délégation pontificale. Y siègent des prêtres, des franciscains et surtout des dominicains. La fonction d'inquisiteur est ambiguë car ils sont en même temps des confesseurs qui reçoivent les aveux sincères ou non des coupables et des juges qui peuvent infliger des peines.

La pénitence privée joue un tout autre rôle. L'époque carolingienne avait vu l'adoption d'un système venu d'Irlande et d'Angleterre comportant le regret des fautes, l'aveu au prêtre et la détermination d'actes compensatoires. Le pardon était acquis au terme du processus. Le prêtre entendait le pénitent, priait pour lui et indiquait ce qu'il avait à faire à titre de réparation. Tout au long du Moyen Âge, la pénitence est liée non au simple sentiment de culpabilité, mais à la volonté exprimée de se corriger. La confession était renouvelable au gré du fidèle. Une telle pratique paraît assez souple pour se plier à toutes les modifications suggérées par l'évolution de la sensibilité religieuse.

Dès les débuts du XIIe siècle, l'aspect strictement individuel de la pénitence privée la rend particulièrement attractive, à mesure que s'enracine le sens de la personne. Le repentir devient alors l'élément essentiel[39]. La confession s'avère de plus en plus souhaitable dans un certain nombre de situations. Elle devient un préalable indispensable à la communion. Le pardon des péchés trouve une place de prédilection dans la préparation à une bonne mort. Avant d'expirer, le roi Louis VI renouvelle sa confession, c'est-à-dire qu'il fait l'aveu de toutes ses fautes passées, même de celles dont il s'est déjà repenti.

Le IVe concile du Latran, dans le célèbre canon *Utriusque sexus* prescrit à tous les fidèles qui ont l'âge de raison de se confesser une fois l'an au moins à leur propre prêtre[40]. Cette obligation minimale est liée à la communion annuelle. L'intention est pastorale, car elle engage les chrétiens à renouveler leur ferveur par les gestes qui marquent l'adhésion à la foi. Cette décision est également une mesure d'encadrement des fidèles, car il est facile pour un curé de paroisse d'identifier les paroissiens qui ne se sont pas confessés.

L'aspect légal et canonique de la question ne rend pas compte de l'extraordinaire diffusion de la confession fréquente à partir du XIIIe siècle, ce qui est le fait religieux le plus important. Dans les *Enseignements* que Saint Louis écrit à l'intention de son fils Philippe et dans ceux qu'il donne à sa fille Isabelle, il leur conseille « de prendre l'habitude de se confesser souvent »[41]. Certes, il y a toujours un confesseur auprès d'un roi, d'une reine, leur fonction est officielle et leur influence certaine. Il en va de même auprès des princes et des grands personnages qui ont une chapelle. Pour le commun des fidèles qui ne veulent pas s'en tenir aux seules obligations canoniques, il y a dans toutes les villes des couvents de

religieux mendiants. La multiplication des *sommes* à usage des confesseurs prouve que ce ministère est pris très au sérieux. Il paraît probable que cette pratique se développe dans les confréries liées à ces ordres. Dans certains milieux restreints, elle est hebdomadaire et parfois même journalière.

Il est difficile d'évaluer les conséquences de la confession fréquente. Elle incite à un examen des actes et des intentions afin d'y débusquer le péché. Jamais une telle introspection n'avait été aussi généralement et aussi régulièrement pratiquée. S'interroger en permanence sur soi approfondit la conscience. Chacun s'efforce de rendre compte de ses gestes et de ses pensées, ce qui fait écho à un sentiment plus individualiste de la vie. Le péché relève de plus en plus du domaine de la vie personnelle. La pratique de la confession accompagne l'intériorisation du christianisme et marque l'entrée dans un nouvel âge de la piété pour le commun des fidèles. Commettre un péché public est réservé aux grands de ce monde qui échappent le plus souvent à la justice aussi bien qu'à la pénitence. L'absolution d'un crime d'État est le plus souvent négociée.

Morale et comportement laïc

Les laïcs vivent dans le siècle, ce qui est, aux yeux des moines et des clercs qui sont les seuls à écrire, l'équivalent d'un lieu de perdition. Leurs conseils se bornent à exhorter tout un chacun à quitter le monde. C'est simple et totalement irréaliste. Ces tirades s'adressent moins aux laïcs qui sont illettrés qu'aux clercs. Si cette littérature n'est pas purement et simplement convenue, elle traduit un sens très individualiste du salut. Longtemps les propos pertinents à usage des laïcs sont de toute rareté. On en trouve dans les lettres d'Yves de Chartres qui conjugue les préoccupations pastorales de l'évêque et le souci de précision du canoniste[42]. Cette lacune commence à être comblée dès les dernières décennies du XIIe siècle, lorsque la prédication devient plus fréquente. Au XIIIe, l'activité pastorale est si intense que de nombreux ouvrages traitent de l'art de faire un sermon[43], Des clercs et des religieux de grande réputation composent pour les prédicateurs des recueils de modèles où les discours sont adaptés à la condition de l'auditoire. Dans les sermons *Ad status* destinés aux laïcs les problèmes qui les concernent sont abordés sous tous leurs aspects, selon les métiers et situations[44]. Ces schémas sont une littérature intermédiaire entre ce qui est réellement dit en langue vulgaire à un public et les œuvres de réflexions théologiques beaucoup plus théoriques.

L'étude de la morale et du comportement laïc est un champ immense et pour une part insaisissable. La réalité se trouve dans les récits, dans les procès, dans les actes administratifs et dans les œuvres polémiques. On y rencontre les actes excessifs, exemplaires à ce titre, mais rien n'assure qu'ils soient très répandus. La critique des comportements habituels, contrepoint de l'idéal développé dans les sermons, est contenue dans les *exempla,* petites histoires racontées pendant un sermon de manière à donner une leçon en divertissant. L'analyse raisonnée est dans les traités de théologie. La morale est traitée à ces trois niveaux. Il serait très imprudent de croire que propos, affirmations et comportements correspondent exactement de l'un à l'autre.

Dans la vie des laïcs deux thèmes retiennent plus particulièrement l'attention: le mariage et le comportement social. L'Église entend définir en ces matières ce qui est conforme à la morale et ce qui relève du péché. Elle s'efforce, non sans difficulté, de faire admettre ses exigences. Elle se heurte à des résistances ouvertes ou camouflées chaque fois qu'elle contrarie les intérêts ou les passions de puissants personnages. Le contentieux éclipse le débat avec ce qu'il comporte de fausses raisons, de pressions politiques et de mensonges.

Les principes qui guident l'attitude de l'Église sur le mariage viennent de loin. Leur mise en œuvre reste discrète tant la loi romaine et les règles sociales s'imposent dans les affaires de famille. Les chrétiens ont tendance à considérer toute union comme un mariage légitime. Ils s'opposent au divorce et même, dans les cercles les plus ascétiques, aux deuxièmes noces après décès d'un conjoint. Dans les sociétés barbares, puis dans les divers royaumes d'Occident, l'Église s'efforce d'empêcher la répudiation de la femme et le remariage. Une application stricte de ces principes est impossible, car ils butent bien sûr sur les passions et plus encore peut-être sur le rôle du mariage dans les alliances politiques et dans la dévolution des royaumes. Les affaires matrimoniales des princes sont des affaires d'État aux conséquences politiques incalculables. Les évêques, plus au fait des difficultés des monarchies et plus soumis à des rois très proches, sont souvent enclins à la complaisance. Rome fait preuve de plus d'intransigeance, sauf quand la situation impose de temporiser[45]. De même l'Église entend prohiber les unions entre consanguins et adopte un mode d'évaluation de la parenté particulièrement contraignant. Bien des intérêts peuvent s'en trouver contrariés. Avec la réforme grégorienne l'application de ces principes se fait plus stricte, car c'est la partie du programme de sanctification du monde qui s'applique directement aux laïcs.

Il n'est fait longtemps aucune mention de cérémonie religieuse à l'occasion d'un mariage. Le premier cas connu concerne une fille de Charles le Chauve qui épouse le roi du Wessex, en 856[46]. Cette cérémonie, mêlée à un couronnement et improvisée peut-être pour l'occasion, comporte une exhortation à la fidélité conjugale, l'imposition de l'anneau et diverses oraisons. Elle laisse entrevoir une sanctification du mariage. Ensuite on ne sait rien ou presque jusqu'au début du XII[e] siècle. Le mariage comporte alors une fête familiale profane et une bénédiction qui se transforme par la suite en sacrement. Les rituels permettent de suivre le déroulement de la cérémonie religieuse, sans que l'on puisse en connaître pour autant les origines. L'étape préliminaire à laquelle l'Église attache la plus grande importance a pour but de s'assurer du consentement des futurs époux. Un dialogue qui est attesté très tôt permet d'en prendre acte. Le célébrant interroge ensuite l'assistance sur la consanguinité éventuelle des mariés pour s'assurer qu'il n'y a aucun obstacle canonique. Les époux joignent leur main droite pour marquer leur accord de mariage. Vient alors la remise de l'anneau. Cette partie de la cérémonie, célébrée d'abord à domicile, a été transférée sur le parvis de l'église. La bénédiction nuptiale est donnée à l'intérieur au cours de la célébration d'une messe[47]. À la liturgie proprement dite s'ajoutent des pratiques pieuses. Ainsi les nouveaux époux peuvent passer deux ou trois jours en prière, dans la chasteté, avant de jouir des avantages du mariage. On ne saurait affirmer que le déroulement d'un mariage correspond toujours à ce schéma. Il y a là un modèle idéal, adopté par une part de l'aristocratie, pour répondre aux exigences de l'Église. Les récits qui s'attachent à la fête profane rendent un son parfois gaillard. Les prédicateurs s'efforcent de détourner les fidèles des excès qui peuvent s'y commettre.

La vie sociale pose un nombre infini de problèmes, aussi divers que les situations humaines. On ne peut ni les énumérer ni même les évoquer sommairement. Reste à en saisir la difficulté fondamentale. Elle tient à l'usage des normes de la morale chrétienne pour juger d'actes relevant du domaine public. La morale est définie par quelques principes pétris de références chrétiennes et raisonnés selon le droit. On identifie sans trop de peine les méfaits et délits. Dans ce domaine, la loi est la référence de base et derrière elle se tient le souverain qui est chargé de la faire respecter. Ces considérations abstraites se traduisent le plus souvent par une simple obéissance au pouvoir légitime. C'est élémentaire et accessible aux illettrés. Le roi est une personne connue et identifiée, bien plus présente qu'un texte. S'il donne des ordres, il doit être obéi. L'autorité et la loi se concentrent en sa personne. Cette soumission est renforcée par les serments et autres engagements. Le même terme de *fides* désigne la foi religieuse et la fidélité au

prince. Accomplir le service dû résume en fin de compte tout le propos[48].

Les questions commencent à se poser dans la société féodale dès qu'il y a hommages multiples. L'incertitude apparaît également lorsqu'il y a compétition pour le pouvoir ou encore en cas de révolte. La vie réelle est faite de violences presque constantes, si bien que les principes de gouvernement se réduisent souvent à du discours. On ne sait quel trouble de conscience ces situations peuvent engendrer. Les vassaux suivent habituellement leur seigneur. Les structures de familles et de clientèles ne leur laissent pas d'autre choix. Les autres laïcs sont au-dessous et suivent le mouvement. Un gouvernement stable et durable est une bénédiction. Un roi connu pour sa capacité à maintenir la paix suscite l'affection du peuple comme le montre la *Vie de Louis VI le Gros*[49]. Tous ces sentiments restent assez sommaires.

Des vues plus élaborées se font jour de façon sporadique et progressivement, à mesure que la réflexion morale prend son essor. Les clercs y jouent un rôle essentiel, mais les idées qu'ils émettent concernent l'ensemble de la société. La réforme grégorienne avec sa défense énergique de l'autonomie de l'Église et ses exigences morales rigoureuses à l'égard des laïcs est à l'origine d'actions qui infléchissent les idées et le comportement des fidèles. Qu'il s'agisse de défendre la *libertas Ecclesiae* ou l'indissolubilité du mariage, la papauté n'hésite pas à s'en prendre à l'empereur et aux rois et à user de l'excommunication. Elle a théoriquement pour effet d'interdire tout rapport avec la personne condamnée, même si c'est un souverain. Motivée et maniée à bon escient, c'est une arme redoutable. Elle ouvre surtout un débat, car elle met en cause une autorité considérée jusque-là comme légitime. L'obéissance n'est plus une garantie de rectitude dans le comportement. Les chrétiens ne peuvent s'en tenir à une attitude aussi ordinaire. Ceux qui veulent agir droitement ont besoin d'autres critères. Certains évêques, comme Yves de Chartres, sont bien sûr les premiers à refuser tout service à un roi dont on ne conteste pas pour autant la légitimité[50].

D'autres considérations sur le monde s'imposent. Les faits montrent que de nombreux délits restent impunis, ce qui fait perdre beaucoup de crédit à la justice et à ceux qui la rendent. Bien plus, la loi ou le souverain paraissent sans volonté devant des turpitudes qui ont droit de cité. Le roi ne ferme pas les maisons closes, mais la vie sexuelle hors mariage est toujours considérée comme un péché. La loi n'interdit pas le prêt à intérêt, mais l'Église considère qu'il est contraire à la morale et qu'on ne doit pas le pratiquer. Elle inflige des sanctions très sévères aux usuriers. Ces derniers exemples sont graves, car ils font apparaître que le législateur est laxiste. Les fidèles sont tenus à vivre selon la morale et ne doivent pas s'en remettre simplement à la loi qui laisse quelques péchés impunis. Ainsi se fait jour une distinction fondamentale entre les obligations morales qui relèvent de la conscience personnelle et la vie publique régie par la loi.

Cette division recoupe celle dont la réforme grégorienne avait pris l'initiative. Le monde profane régi par la loi correspond assez bien au temporel. Certes un effort de sanctification a été accompli, mais il reste ce qu'il est, avec sa part de péché. Il n'y a là rien de bien surprenant pour un chrétien. Par opposition le spirituel s'élabore sur l'intériorisation de la vie religieuse et sur son approfondissement. Il annexe la morale personnelle qui est un choix de comportement. Cette spiritualité puise ses forces dans la prière et s'appuie sur les sacrements. Dans ce mouvement d'approfondissement de la conscience chrétienne tout se tient. Cette valorisation de la vie religieuse personnelle s'accompagne d'une perception plus profane et plus technique du monde dont on admet qu'il est régi par la loi.

Un théologien comme Thomas d'Aquin donne de cette évolution une formulation rigoureuse. Il reconnaît à chaque catégorie de réalité sa nature propre. Il y a un ordre naturel, voulu par Dieu, qui a sa permanence et sa stabilité. Il en va de même dans les sociétés humaines. Traitant des lois, il pose par nécessité méthodologique une question cruciale pour les États chrétiens: la loi humaine doit-elle réprimer tous les vices? Au terme de diverses considérations, il écrit: « La loi humaine n'interdit pas tous les vices

dont un homme vertueux s'abstient, mais seulement les plus graves, ceux que la majorité des gens est susceptible d'éviter. Elle interdit principalement ceux qui sont au détriment d'autrui, comme les homicides, les vols et tout ce qui est de cette nature, sans quoi il ne serait pas possible de sauvegarder les sociétés humaines[51]. » Thomas d'Aquin définit le champ de la loi par rapport aux nécessités sociales, la vertu est l'affaire des individus. Le théologien n'est pas laxiste, tant s'en faut. Jamais on n'a renvoyé aussi fermement à la conscience morale, jamais on n'a jeté un regard aussi réducteur sur le rôle des rois et des lois.

1 *Cf.* J. Chélini, *L'aube du Moyen Âge,* Paris, 1991, p. 56-57.

2 R. Morghen, *Gregorio VII,* Palerme, 1974, p. 119 *sq*.

3 Adalbéron de Laon, *Poème au roi Robert,* éd. C. Carozzi, Paris 1979, p. CXIX *sq*.

4 Sur le caractère non exclusif des donations aux monastères *cf.* B.H. Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter,* Ithaca-Londres, 1989.

5 *Cf.* F. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence fin X^e^ début XIVe*, Paris, 2002.

6 J.-H. Foulon, «Une conscience profane à l'aube du XIIIe siècle? Guillaume IX d'Aquitaine », *Guerriers et moines,* Nice, 2002, p. 503-535.

7 *Les contes de Canterbury* de Chaucer en sont un exemple pour la fin du XIVe siècle.

8 Cité par N. Bériou, « Le pèlerinage vu par les prédicateurs », *Saint Jacques et la France,* Paris, 2003, p. 366.

9 C. Vogel, «Le pèlerinage pénitentiel ». *Pellegrinaggi e culto dei santi fino alla prima crociata,* Todi, 1963.

10 Hugues de Flavigny, *Chronicon,* lib. II, 18, P.L. t. 154, c. 242 *sq*.

11 Adhémar de Chabannes, *Chronique,* lib. III, ch. 65.

12 Cité par J. Flori, *ibid.,* p. 236.

13 *Histoire anonyme de la première croisade,* éd. L. Bréhier, Paris, 1924, p. 3.

14 Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie,* éd. P.Y. Emery, Paris, 1991.

15 Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin,* éd. J. Fontaine, Paris, 1967, t. 1, p. 258.

16 M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge,* Paris, 1978.

17 Elle commence à se déliter lorsque les théologiens s'interrogent sur la moralité du pauvre.

18 R. Grégoire, «L'adage ascétique Nudus nudum Christum sequi », *Studi Storici in onore di O. Bertolini,* Pise, 1972, p. 395-409.

19 *Première Règle des Frères Mineurs,* IX, 5.

20 R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde,* t. IV : le *XIe siècle,* 2 vol., Louvain-Paris, 1963-1964.

21 St. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, trad. franç., Paris, 1949.

22 Ces informations reprennent la Chronique anonyme de Laon, *cf. Chronicon universale anonymi Laudunensis,* éd. A. Cartellieri, Leipzig-Paris, 1909, p. 20-22.

23 ...Paupertati.s *spontanee facti sunt professores. Ceperunt paulatim tam privatis quam publicis admonicionibus sua et aliena culpare peccata, ibid.,* p. 28.

24 M. Rubellin, Au temps où Valdès n'était pas hérétique, *Inventer l'hérésie,* Nice, 1998, p. 193-218.

25 ...*Nihil video corporaliter in hoc saeculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant.* François d'Assise, *Écrits,* Paris, 1981, p. 206.

26 *Ibid.,* p. 342 *sq*.

27 J. Chelini, *L'aube du Moyen Âge,* Paris, 1991.

28 M. Aubrun, *La paroisse en France des origines au XVe siècle,* Paris, 1986.

29 *Parvuli alio profitente baptizantur quia adhuc loqui vel credere nesciunt.* Gratien, *Decretum,* III. Dist. IV, C. LXXIV.

30 J. Chelini, *L'aube du Moyen Âge,* Paris, 1991, p. 241-299.

31 *Scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri.* Gratien, *Decretum,* III, Dist. II, C ; XLII.

32 Sur la communion des fidèles: J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia,* t. III, Paris, 1954, p. 291-325.

33 E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie,* Paris, 1926.

34 [...] *Nihil video corporaliter in hoc seculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum...* François d'Assise, *Écrits,* Paris, 1981, p. 206.

35 Pierre des Vaux de Cernay, *Histoire Albigeoise,* éd. P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris, 1951, p. 6.

36 E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan,* Paris, 1975, p. 465 *sq*.

37 H. Maisonneuve. *Études sur les origines de l'inquisition,* Paris, 1960, p. 33 *sq*.

38 Le fait est acquis par la bulle *Vergentis in senium* d'Innocent III, du 25 mars 1199.

39 H. Dondaine, *L'attrition suffisante,* Paris, 1944.

40 *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti...* J.B. Mansi, *Amplissima collectio,* t. XXII, 1007.

41 D.O'Connell, *Les propos de Saint Louis,* Paris, 1974, p. 186.

42 M. Grandjean, *Laïcs dans l'Église,* Paris, 1994.

43 M.G. Briscoe, B.H. Jaye, *Artes praedicandi, Artes orandi,* Turnhout, 1992.

44 C'est le cas du *De eruditione praedicatorum* de Humbert de Romans. *Cf*. C. Carozzi, « Humbert de Romans et la prédication », *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale,* Cahiers de Fanjeaux, t. 36, Toulouse, 2001, p. 249-261.

45 L'interprétation du principe d'indissolubilité du mariage chrétien au cours du premier millénaire, J. Gaudemet, *Sociétés et mariage,* Strasbourg, 1980, p. 230-289.

46 J. Chelini, *L'aube du Moyen Âge,* Paris, 1991, p. 192-198.

47 J.-B. Molin, P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle,* Paris, 1974.

48 Le manuel de Dhuoda qui a l'immense intérêt d'avoir été écrit par une femme est tout à fait explicite sur ces questions. Dhuoda, *Manuel pour mon fils,* éd. P. Riché, Paris, 1975, p. 148.

49 Suger, *Vie de Louis VI le Gros,* éd. H. Waquet, Paris, 1964, p. 278.

50 Yves de Chartres, *Correspondance,* éd. J. Leclercq, t. 1, Paris, 1949, Lettre 28, p. 116-120.

51 *Lege humana non prohibentur omnia vitia a quibus virtuosi abstinent; sel solum graviora a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humane homicidia et furta et hujusmodi.* Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae,* la, Ilae, qu. 96.

Chapitre 5

Vie intellectuelle et essor artistique

La réforme de l'Église, puis l'émergence de l'évangélisme, mouvements essentiellement religieux dans leurs principes, trouvent assez naturellement un écho chez les lettrés. Ils sont en mesure d'en comprendre les enjeux et leur collaboration est recherchée par le pape comme par les pouvoirs séculiers. Grégoire VII a besoin de bons connaisseurs des écrits des Pères de l'Église pour y trouver les textes susceptibles de conforter ses principes. Les conseillers au service de l'empereur doivent argumenter et les polémistes participer à la bataille d'idées. Sur les problèmes de morale, la critique pleine d'ironie des grégoriens fait mouche.

À vrai dire, le rôle des intellectuels ne se borne pas à accompagner une action religieuse et politique, ni même à l'inspirer. Leur horizon est plus large et moins directement dépendant des événements. On ne peut en douter, car la culture sous toutes ses formes avait sa place dans l'Église bien avant la réforme grégorienne et les modalités de l'exercice de l'intelligence à l'intérieur du christianisme étaient définies depuis longtemps. Certes, il y a des œuvres et en nombre qui traitent directement des événements. Plus importantes paraissent celles qui, de façon moins perceptible, traduisent les infléchissements de la vie religieuse. Des œuvres fort éloignées en apparence des péripéties, y sont néanmoins liées, car la nouvelle sensibilité est pour une large part le fruit de cette histoire mouvementée.

Pendant toute la période, on pense communément, à Rome comme dans les centres d'études de la chrétienté, que l'essor des connaissances favorise la réforme de l'Église et l'approfondissement de la vie chrétienne. Le savoir est abordé avec optimisme. Au concile romain de 1079, Grégoire VII a exigé « que tous les évêques fassent enseigner les arts littéraires dans leur évêché »[1]. L'Église manque longtemps d'un personnel formé aux tâches pastorales essentielles comme la prédication et la confession, aussi les études sont-elles encouragées de multiples façons. L'appétit de savoir qui en découle déborde largement le nécessaire ou même l'utile pour s'intéresser à tout ce qui peut nourrir l'esprit. Il s'attache même aux curiosités du monde. Quelques voix discordantes clament que la science enfle et qu'elle tarit la piété[2]. Elles sont couvertes par l'opinion inverse.

Aux questions propres à l'Occident latin s'ajoutent celles venues d'autres mondes culturels. Les lettrés découvrent en traduction de larges pans de la philosophie et de la science grecque et arabe. Ils étudient tout: la géométrie, l'astronomie, la médecine, les sciences naturelles, la politique. Il y a quelques réactions de rejet qui sont temporaires. Par contre la condamnation de 1277 est plus lourde de conséquences. Au terme d'un effort d'assimilation, les savants sont capables d'intégrer cet apport en une doctrine unifiée dont les théologiens présentent des versions concurrentes.

La vie artistique s'inscrit dans ce contexte et son développement n'est pas sans rappeler celui du savoir, avec plus d'originalité créatrice encore. Les bâtiments sont une nécessité et l'Europe s'est couverte d'abbayes et de cathédrales avec la christianisation générale. Jamais les constructions n'ont été aussi nombreuses ni aussi audacieuses que celles des XIIe et XIIIe siècles. Elles suscitent une réaction de rejet chez les dissidents et les hérétiques. La nouvelle sensibilité religieuse penche pour le dépouillement,

aspiration qui reste discutée. Il en va de même pour l'ornementation.

Les clercs et le savoir

Savoir lire et connaître le latin sont un préalable à tout accès au savoir. On ne peut aborder la médecine, les sciences naturelles, l'Écriture sainte, le droit, et tout ce qui est consigné dans un écrit sans maîtriser cette langue. En dehors de la littérature de divertissement, à cette époque, tout texte est en latin.

Le latin est indispensable aux prêtres qui célèbrent la messe, aux moines qui chantent l'office et à tous ceux qui méditent et commentent l'Écriture sainte. Il est nécessaire également à ceux qui ont à se prononcer sur toute affaire qui relève de l'Église. Bref, le personnel ecclésiastique doit recevoir une formation, approfondie ou courte, selon les cas. Principale utilisatrice du latin, l'Église s'est toujours préoccupée d'en assurer l'enseignement. Or, le latin est également indispensable à ceux qui rédigent les actes d'une seigneurie et à ceux qui gèrent et administrent. Ce personnel devient de plus en plus nombreux. Les juristes et les médecins ne peuvent pas non plus s'en passer. Bref, ces fonctions essentiellement profanes sont exercées par du personnel passé dans les écoles. Les rois et les princes peuvent recourir à des prêtres ou à du personnel ecclésiastique. Il y en a de multiples exemples. Certains métiers sont exercés par des professionnels, non-membres du clergé. C'est habituellement le cas des notaires. Il en va de même pour les juristes qui reçoivent une formation particulière. Ils ont tous appris le latin au préalable, ainsi que les règles de la grammaire et de la logique.

On emploie le terme de clerc pour désigner l'ensemble de ce personnel doté d'un bagage intellectuel. On met ainsi dans la même catégorie les lettrés qui font carrière avec leur savoir et ceux qui ont reçu la tonsure, signe propre de l'état clérical. L'ambiguïté du vocabulaire se retrouve bel et bien dans la réalité, car le statut des clercs est souple. Ceux qui ont été tonsurés relèvent de la juridiction de l'évêque, ils peuvent tenir des bénéfices ecclésiastiques et en percevoir les revenus. Ils n'exercent pas de ministère pastoral s'ils n'ont pas reçu les ordres majeurs, la prêtrise en particulier. Ce personnel est voué à des tâches administratives au service de l'Église et plus souvent encore des divers pouvoirs séculiers. Un simple clerc peut d'ailleurs retourner à la vie profane, se marier, en renonçant toutefois aux bénéfices ecclésiastiques. L'histoire d'Abélard est révélatrice de ce statut. Il devient chanoine du chapitre de Notre-Dame de Paris, parce qu'il était chargé de donner un enseignement dans l'école cathédrale. Il n'a pas reçu les ordres majeurs, c'est un simple clerc. Son mariage avec Héloïse n'est pas contraire au droit canon et il est légal. Ses malheurs ont d'autres raisons. Cette aventure laisse entrevoir que la cléricature a quelquefois un aspect bien mondain.

L'engagement des clercs de tout grade dans le monde est encore plus évident lorsqu'ils appartiennent à l'entourage immédiat d'un roi, d'une reine ou de princes. Ils assument les tâches de confesseurs, de chapelains, de lecteurs ou de secrétaires. Ils sont rétribués par un ou plusieurs bénéfices ecclésiastiques, tout en étant dispensés des obligations qui en découlent. Les biens d'Église rétribuent les agents du roi. C'est une pratique constante, tolérée parce qu'elle convient à beaucoup. Ces clercs sont évidemment tout dévoués à leur maître à qui ils doivent toute leur carrière. Certains d'entre eux deviennent évêques, avec l'appui du roi. C'est plus du personnel de gouvernement que des hommes d'Église, quelques tristes prélats le montrent suffisamment.

Ce monde de clercs est sans homogénéité en dehors de la culture de base qu'ils ont en commun. Les ambitions séculières et les vocations religieuses s'y côtoient et s'y mêlent. Tel qui commence sa carrière comme collecteur de fonds pour le roi l'achève comme évêque. La distinction entre le spirituel et le

temporel y est aléatoire. Dans ces conditions les clercs qui adhèrent aux principes de la réforme de l'Église le font par conviction. Ainsi Yves de Chartres, formé à Paris puis à l'abbaye du Bec, est, comme évêque, intransigeant sur l'essentiel, tout en donnant sur son application des avis personnels. D'autres clercs sont plus réservés. Les princes ont toujours trouvé des auxiliaires dévoués parmi les prêtres et les évêques. Le monde des études n'est pas acquis par principe à la réforme.

De l'école à l'université

Les écoliers apprennent en même temps la lecture et le latin. Ils s'immergent d'un coup dans un univers culturel différent. Ils doivent assimiler un vocabulaire, apprendre les déclinaisons et les conjugaisons, manier les règles de grammaire. Il leur faut aussi s'imprégner des lois de la rhétorique, puis de celles du raisonnement. L'école paraît indispensable. On est en droit d'en supposer l'existence partout où le latin est utilisé de manière courante. Toutefois les témoignages sont très rares pour de nombreux évêchés, l'école y est peut-être modeste et informelle.

Les indications que l'on glane dans les sources les plus diverses, dès les dernières décennies du XIe siècle, laissent entrevoir des expériences variées. Guibert de Nogent est entre les mains d'un précepteur, un chapelain attaché à sa famille. Les maîtres étaient rares à cette époque. « Dans les bourgs on n'en rencontrait pour ainsi dire jamais, et pas toujours dans les villes[3]. » La remarque est importante. Abélard, explique dans l'*Historia calamitatum* que son père, un noble qui n'était pas sans culture, le fit instruire dans les lettres[4]. Mais il ne dit pas comment. Dès 1094, avant d'arriver à Paris, Abélard fréquente l'école de Roscelin à Loches. Ce dernier n'est pas un personnage sans relief. Dans sa jeunesse, saint Bernard se forme à la collégiale de Saint-Vorles à Châtillon. La qualité du latin de l'élève fait honneur aux maîtres. Bref, on relève que des formes diffuses d'enseignement sont assez largement répandues.

Le lieu d'études le mieux attesté est l'école épiscopale qui se tient dans des locaux attenants à la cathédrale. L'enseignement y est dispensé par un ou plusieurs clercs, sous la responsabilité d'un chanoine, le chancelier ou le chantre selon les évêchés. L'institution est au confluent de la tradition carolingienne et des obligations imposées par la papauté dès l'époque de Grégoire VII. On suit facilement l'essaimage des écoles à partir de Liège et surtout de Reims. Il y a un enseignement à Chartres dès le début du XIe siècle. Il est attesté ensuite à Laon, à Poitiers et à Paris, etc.

Le rôle de ces écoles cathédrales renommées est difficile à préciser. Abélard conclut le récit de sa jeunesse en écrivant: « Enfin j'arrivais à Paris. » C'était en 1100. Tout laisse penser qu'il est venu dans la capitale du Capétien attiré par le prestige de ses maîtres. De même, l'enseignement donné à Chartres dès le début du siècle est d'une originalité sans égale dans l'Église latine. La réputation de Laon tient à la qualité des gloses faites sur la Bible. Rien n'interdit de voir dans ces écoles des centres d'études supérieurs, comme le souhaitaient déjà les évêques à l'époque de Louis le Pieux. L'âge des étudiants qu'on y rencontre et la formation qu'ils ont déjà acquise le suggèrent.

Aller d'une école à une autre plus renommée suffit déjà à expliquer la mobilité des scholares. À vrai dire bien des changements ont des raisons qui restent inconnues. Au XIIe siècle, la liberté d'initiative des maîtres est presque sans limite. Au début de sa carrière Abélard tient école à Melun et ensuite à Corbeil, puis s'interrompt pour raisons de santé. Il revient à Paris, puis cesse d'enseigner les arts littéraires pour entreprendre des études de théologie à Laon. Il est de nouveau à Paris. Abélard s'impose par la qualité de ses leçons et fait ouvertement concurrence aux autres. Beaucoup plus tard, vers 1136, après l'épisode de Saint-Gildas de Rhuys, il retrouve de nouveau des élèves à Paris, sur la Montagne Sainte-Geneviève, en

profitant du statut de l'abbaye pour échapper à l'autorité de l'évêque. Jean de Salisbury a gardé le souvenir de cet auditoire[5]. Abelard va et vient, enseigne, tient école où il le peut et n'entre dans aucune structure. C'est certainement un cas à part. Rien n'entrave ses initiatives. D'autres font comme lui, mais dans une moindre mesure. Guillaume de Champeaux quitte ses fonctions à Notre-Dame de Paris pour se retirer à l'abbaye de Saint-Victor. Peu après, il tient école dans ce monastère. Guillaume de Conches enseigne à Chartres à partir de 1120. Brouillé avec l'évêque, il quitte la ville et se réfugie auprès du comte de Poitiers. Gilbert de la Porrée, lui succède de 1124 à 1140. En 1141, il tient école à Paris. Il est élu évêque de Poitiers l'année suivante. Il n'y a souvent aucune règle. Par privilège donné en 1180 par le seigneur de Montpellier, chacun, d'où qu'il vienne, peut ouvrir une école de médecine.

La mobilité des étudiants n'est pas moindre. Ils s'attachent au maître de leur choix et le suivent s'ils le veulent. Ils peuvent aller de l'un à l'autre sans contrainte. Autour d'Abélard, cette effervescence est bien attestée. Lorsqu'il reprend son enseignement, après avoir quitté Saint-Denis, ses élèves accourent et une école se reconstitue. On y loge dans des cabanes au bord d'une rivière. Abélard est sans ressource et ses auditeurs l'entretiennent[6].

La création des universités dans les premières années du XIIIe siècle met progressivement en place une organisation capable de répondre aux problèmes nés de la multiplication du nombre des étudiants. Les péripéties qui jalonnent la fondation sont nombreuses. Le résultat est satisfaisant puisque le statut particulier des *scholares* est reconnu et que le bon ordre est assuré par la corporation des maîtres et des étudiants. *Universitas* désigne dans le vocabulaire courant une association de métier. Dès 1215, à Paris, les statuts du cardinal de Courçon prévoient une organisation uniforme. Chaque maître dans son école traite le même programme que les autres. Les horaires sont identiques pour tous et il en va de même pour les exercices[7]. Les étudiants affrontent un examen unique devant un jury où siègent tous les maîtres. Tous s'engagent par serment à respecter ces décisions. Quant aux étudiants ils sont inscrits dans une école définie et ne vont plus de l'une à l'autre. Leur maître répond d'eux. L'université est une fédération d'écoles acceptant une règle commune. La mise en ordre est souple, mais elle ne laisse aucune place à la divagation ou à la fantaisie. Elle met fin à une spontanéité aux résultats trop incertains.

En ce qui concerne la théologie, seule discipline qui intéresse réellement les autorités ecclésiastiques, on ne l'enseigne que dans peu d'universités, à Paris et à Oxford essentiellement. Le nombre des écoles est limité. Nul ne peut plus s'installer de son propre gré. Il faut attendre qu'une chaire soit libre. La contrepartie de cet encadrement est l'extraordinaire rayonnement international des maîtres enseignant dans les grands centres d'études de la chrétienté.

Les autorités ont eu également pour préoccupation d'assurer une certaine moralité chez les *scholares*. Dès l'âge de 14 ans, tous ceux qui doivent apprendre la grammaire et la logique pour faire une carrière se pressent dans les écoles, puis à l'université. Les évêques et les religieux les tiennent pour des clercs, c'est-à-dire pour du personnel d'Église, ce qu'ils ne sont pas en réalité, car ils n'ont nullement l'intention de devenir prêtres. À vrai dire, le monde des écoles est jeune, turbulent, parfois violent et sans moralité. Les rixes et les débordements de toute espèce sont fréquents parmi eux. C'est surtout une population instable, pauvre le plus souvent et fragile lorsqu'elle n'est pas appuyée par une famille proche et puissante. Ces étudiants sont ouverts aux idées nouvelles, capables de tous les revirements et sensibles au prestige des personnages illustres. Ils sont chrétiens, comme tous les baptisés, mais soumis aux enthousiasmes et emportés par les passions.

Une part de cette jeunesse ne manque pas d'idéal religieux et peut se laisser convaincre. Saint Bernard a coutume lorsqu'il se rend à Paris de faire un sermon aux *scholares*. Geoffroy d'Auxerre raconte qu'il a été converti et qu'il l'a suivi, avec d'autres. Au terme de l'année de noviciat, ils étaient vingt et un moines

à Clairvaux[8]. Si la vie cistercienne était capable de séduire de jeunes clercs jusqu'à les faire quitter la ville pour le monastère, l'évangélisme des mendiants suscitait d'autant plus de vocations qu'il ne comportait aucune rupture avec les études. Jourdain de Saxe, successeur de saint Dominique comme maître de l'Ordre, fait le récit de sa propre conversion et de son entrée chez les Frères Prêcheurs en compagnie de quelques amis[9]. Prédicateur persuasif, il sait par la suite convaincre de nombreux étudiants à entrer chez les dominicains. Le succès des franciscains n'est pas moindre. L'université est un lieu de recrutement essentiel pour ces ordres mendiants. Leur influence s'y fait sentir au point qu'un légat pontifical constate une amélioration de la moralité chez les étudiants.

La détresse des écoliers est parfois grande et le phénomène n'est pas passager. C'est oeuvre de piété et de charité que de leur venir en aide et de leur épargner les tentations de la rue. Les collèges offrent à quelques-uns un toit et le couvert. Chacun d'eux est ouvert à une catégorie d'étudiants, selon la volonté du fondateur. Robert de Sorbon destine le sien aux prêtres qui reprennent leurs études de théologie. Les statuts fixent les obligations des pensionnaires pour le comportement quotidien autant que pour la manière de suivre des études.

Méthode et élaboration

Les lettrés du Moyen Âge sont des hommes du livre et non du concret et de l'expérience. La vie intellectuelle repose sur des textes: la Bible tout d'abord, puis les œuvres venues de l'Antiquité, qu'il s'agisse de droit, de sciences, de philosophie ou de grammaire. Leur savoir s'enrichit lorsque la traduction met à leur portée des écrits importants qu'ils ignoraient. Il stagne dès qu'il n'est plus irrigué par des nouveautés. Cet aspect livresque donne une unité certaine à leur démarche, car les mêmes techniques d'analyse sont à l'œuvre quel que soit le texte. Elles se perfectionnent avec le recours aux diverses formes du syllogisme après la redécouverte des *Seconds analytiques* d'Aristote. Le terme de lectio qui désigne l'enseignement et qui a donné leçon fait ouvertement référence à une lecture et à un commentaire. C'est la forme première que prend toute recherche. Les élaborations se font sur ces bases.

Se pénétrer de tout le contenu d'un texte exige une méthode. Il faut d'abord en établir exactement la lettre, car la transmission manuscrite peut l'avoir altérée. En comprendre le sens obvie est l'étape suivante. La grammaire permet de préciser le sens des mots et la signification de chaque forme. Elle fixe exactement la portée des affirmations, en débusquant les imprécisions et en récusant les glissements de sens abusifs. La dialectique soumet l'énoncé à une critique qui vérifie la solidité logique des propositions. Ces premiers outils intellectuels permettent de soumettre à la raison tous les discours. Ils ont été mis au point par un usage intense des deux premiers livres de l'*Organon* d'Aristote, les seuls connus jusque vers 1145.

Dans cette première étape, les œuvres les plus élaborées sont celles où chaque affirmation est discutée, l'une après l'autre, systématiquement, au nom de la raison, en enchaînant les propositions dans une extraordinaire partie de dialectique. Le traité le plus accompli est certainement le *Cur Deus Homo?* de saint Anselme. Dégagé de toute pédanterie et s'en remettant aux ressources de l'intelligence humaine, sans faire appel aux arguments d'autorité et à la Bible, ce dialogue a des qualités hors du commun.

Les œuvres les plus caractéristiques sont celles où les textes reçus, nombreux et passablement différents, sont confrontés entre eux, non pour le plaisir de les opposer, mais pour en définir exactement le sens et en préciser la validité. Vers 1122, Abélard fait dans le *Sic et non* un inventaire des affirmations théologiques en montrant que la discussion permet d'en fixer le sens et la portée. Tenir cette mise en

œuvre pour une marque de scepticisme est un anachronisme. Gratien emprunte aux actes des conciles, aux lettres des papes, aux écrits des Pères et aux collections canoniques antérieures les textes discordants invoqués pour fixer les normes de la vie de l'Église et les réunit dans une compilation systématique. Il y ajoute une présentation pour assurer leur harmonisation. Publié vers 1140, le *Décret* qui n'a aucun caractère officiel, devient rapidement l'œuvre de référence.

Au XIIIe siècle, les connaissances s'accroissent avec la traduction d'oeuvres d'Aristote inconnues jusque-là. À des dates diverses, parfois par morceaux successifs, parviennent entre les mains des savants les traités d'histoire naturelle, le *De anima,* l'*Éthique à Nicomaque,* la *Métaphysique.* Certains ouvrages sont accompagnés des commentaires faits par des philosophes arabes comme Averroès. Un immense champ s'ouvre à l'investigation et l'assimilation de ces données demande du temps[10]. Elle ne va pas non plus sans un choc en retour, car 219 thèses sont condamnées par l'évêque de Paris, en 1277.

Les méthodes d'élaboration s'enrichissent. À la simple confrontation des textes connus succède une mise en question systématique. Il s'agit de soumettre à l'épreuve de la raison critique toutes les propositions, même celles jugées évidentes. Les théologiens se demandent si Dieu existe. Ils n'en doutent guère, mais ils doivent trouver les arguments qui permettent de l'affirmer en toute rigueur. C'est une véritable méthode d'investigation, car il faut sur chaque sujet analyser, débattre, démontrer et réfuter. Aborder un problème par cette mise en discussion est un exercice d'enseignement connu sous le nom de « questions disputées ». C'est une joute logique et philosophique entre des adversaires qui soutiennent des thèses opposées. Le débat systématique de l'exercice oral devient un véritable genre littéraire adopté pour les écrits. Apparu sporadiquement vers 1180, il se perfectionne pendant tout le siècle.

On l'emporte dans un débat par un raisonnement sans faille. Le syllogisme donne à la démonstration toute la force d'une déduction. La méthode est logique et sûre car les conclusions découlent nécessairement des prémisses. Il y a un énorme effort de rigueur qui est caractéristique de l'esprit du XIIIe siècle. Les limites du système viennent des propositions qui servent de bases. Elles sont fournies par les connaissances positives ou par les définitions acceptées communément. Aussi, les plus belles constructions intellectuelles sont-elles vulnérables parce qu'elles s'élaborent à partir de ce que les sciences et la philosophie sont à même de fournir.

L'oeuvre la plus caractéristique est la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Ce n'est pas la mise au net d'un enseignement oral comme les questions disputées *De veritate* ou *De potentia,* mais un ouvrage écrit pour lui-même et destiné à servir d'encyclopédie théologique succincte. La *Somme* déroule une impressionnante série de questions disposées selon un plan raisonné et couvre tout le domaine de la théologie. Elle ne néglige ni le dogme, il y est question de la Trinité, ni la morale dans ce qu'elle a de plus quotidien, ni les sacrements qui sont le moyen principal de salut. Chaque question est divisée en autant d'articles que nécessaire, dans lesquels Thomas d'Aquin énonce les principaux arguments contre les thèses qu'il soutient, expose ses raisons et réfute les propositions adverses. Thomas d'Aquin meurt en 1274 avant d'avoir achevé la troisième partie. Ses disciples et secrétaires la complètent[11]. Les dominicains adoptent très vite l'œuvre de leur frère comme un ouvrage de référence.

Bâtir et décorer

La multiplication des églises est un fait de constatation. Certaines sont encore debout, mais ce n'est pas le plus grand nombre. Il faudrait y ajouter toutes celles que les textes font connaître. Une telle fièvre de construction a un sens proprement religieux qu'il n'est pas facile d'analyser. Il est plus commode de se

tourner vers les dissidents et les hérétiques qui récusent jusqu'à l'existence de lieux de culte, car leur argumentation fait entrevoir par opposition les raisons des bâtisseurs. Pour Pierre de Bruys et ses disciples, seul compte le spirituel, car Dieu est esprit. Ce qui vient s'ajouter à la discipline de l'Église primitive est inutile, trompeur et néfaste. Le motif le plus respectable de cette hostilité aux bâtiments du culte est un spiritualisme. Construire une église c'est faire le choix d'une piété incarnée qui se traduit concrètement. Elle adopte d'un même mouvement les sacrements, les églises et leur décor. Dans tous ces cas il y a l'implication du spirituel dans la matière de manière plus ou moins forte. L'église est signe de la présence de Dieu, comme le sacrement, mais dans une moindre mesure. Une construction a l'avantage de ne pas se réduire à un geste et d'être permanente. L'église traduit également un sens plus collectif de la religion. L'individualisme de toute spiritualité s'efface devant la communauté des fidèles qui ne font qu'un corps. Le bâtiment est le signe de cette unité. Il est parfois décrit comme un corps unique, image de l'Eglise et du Christ[12].

Construire, comme le montre l'exemple de Suger, est une œuvre de l'esprit[13]. Un bâtiment répond à des fonctions et traduit par son architecture et surtout par son décor les perceptions esthétiques et religieuses de ses commanditaires. Ils sont nombreux. On peut distinguer parmi eux plusieurs catégories: les rois, les moines et religieux, les évêques et les communautés urbaines. Ils ont des attitudes différentes, écho de la variété de l'expérience spirituelle auxquels les uns et les autres se réfèrent.

Suivant une tradition fort ancienne et magnifiquement illustrée par Charlemagne, le roi a dans son palais une chapelle à son usage et à celui de sa *familia*. C'est une construction privée à la gloire de Dieu et du roi qui ne peut souffrir aucune mesquinerie. La basilique Saint-Marc à Venise, élevée pour les doges, et la chapelle palatine à Palerme montrent que le modèle byzantin reste prépondérant dans les pays méditerranéens jusqu'au XIIIe siècle. Les mosaïques sur fond d'or sont le décor le plus riche que l'on peut exécuter à cette époque. Il est conçu pour évoquer directement le ciel. À Paris, dans le palais royal, la Sainte-Chapelle a été construite par Saint Louis pour recevoir la couronne d'épines. Dans ce reliquaire, la présence terrestre de Dieu a un caractère permanent qui se traduit par une sérénité intemporelle. Pour rendre hommage à Dieu et exprimer leur ferveur, les souverains usent des matériaux les plus riches et leur insufflent une surévaluation religieuse. La spiritualité s'inscrit dans un art. Aussi, le bâtiment royal paraît-il peu sensible aux inflexions de la piété dans l'Église.

Les constructions monastiques répondent à des exigences bien définies par des règles et des coutumiers. Elles sont adaptées aux nécessités de la liturgie, c'est leur fonction première. Elles doivent aussi répondre aux grands traits d'un idéal religieux qui entend exprimer la perfection. Les variations de la sensibilité religieuse s'y traduisent à plein. Coexistent de grandes abbatiales et des oratoires d'ermites qui sont de simples cabanes. Ces bâtiments témoignent autant de l'inégalité dans la possession des richesses que des différences idéologiques.

Cluny s'est voué à des célébrations qui évoquent avec les moyens de la terre celles qui ont lieu dans le ciel. Elles élèvent l'esprit des moines au niveau des récompenses éternelles. La joie spirituelle dont ils doivent jouir dès à présent est soutenue par la beauté qui est indispensable, car c'est un attribut du divin. Il s'agit moins d'étaler la richesse que d'un effort incessant de spiritualisation. La rupture avec le banal et le vulgaire doit être nette. Aussi la pierre est-elle sculptée même là où elle n'est pas visible de manière à témoigner d'une empreinte de l'esprit. À ces conceptions transcendantes marquant les espaces et les volumes succèdent des vues plus terrestres. À Cîteaux, les moines ont choisi l'austérité et le dépouillement pour mener âpre et dure vie. Les constructions expriment ces choix. Guillaume de Saint-Thierry affirme que les bâtiments de Clairvaux proclament la simplicité et l'humilité de ses habitants Il va jusqu'à les comparer avec la grotte de saint Benoît à Subiaco, ce qui est une pure affabulation, pleine de

sens néanmoins[14]. Dans les abbayes cisterciennes le décor est banni et les vitraux remplacés par des grisailles. Dans le même esprit, des hymnes traditionnelles sont abandonnées et le chant épuré de ce qui pouvait trop charmer les oreilles[15]. Saint Bernard se fait le théoricien de cette austérité dans l'*Apologie à Guillaume*.

Cette sobriété liée à la réforme de l'Église et à l'évangélisme se retrouve chez les religieux mendiants. Les franciscains qui ne veulent rien posséder se contentent de petites églises que l'on met à leur disposition. Les premières constructions sont des plus modestes. La première chapelle des frères à Cambridge était si petite qu'en un jour un ouvrier seul parvint à installer la charpente[16]. Les indices de ce genre sont nombreux dans la première moitié du XIIIe siècle. Le souci de simplicité demeure, même lorsque les ordres mendiants construisent de très vastes églises. Les plans sont sans recherche. Les volumes sont simples et la nef vaste à cause de la prédication. Elles ne sont pas voûtées, sauf le chœur. Il n'y a pas de programme décoratif prenant en compte l'ensemble du bâtiment, en dehors de la basilique d'Assise. Les impératifs liés à la pauvreté se heurtent à une certaine incompréhension. Les monuments funéraires et les chapelles montrent bien que les fidèles entendent les choses autrement.

Les cathédrales et les églises paroissiales répondent à d'autres considérations. Elles sont faites pour accueillir des foules qui s'y pressent les jours de fête et tous ceux qui viennent y accomplir régulièrement leurs devoirs religieux. Les différentes communautés d'une ville participent d'une façon ou d'une autre à ces constructions. Répondant à une sensibilité commune elles ne traduisent pas de façon visible les aspirations religieuses nouvelles. Les évêques et les chapitres, principaux bâtisseurs, élèvent un lieu de culte public pour honorer Dieu. Les cérémonies officielles doivent s'y dérouler conformément à la tradition, ce qui exclut tout particularisme trop marqué. Ils entendent en outre doter le pays ou la ville d'un bâtiment prestigieux et d'une maison commune a forte signification symbolique. Quelle que soit leur attitude personnelle à l'égard des exigences évangéliques, ils n'ont pas la pauvreté et le dépouillement comme souci principal. Les grandes cathédrales montrent que les propos de saint Bernard ou de saint François ont un écho limité.

L'architecture reprend et développe les modèles les plus prestigieux. Citations et références signent l'appartenance d'un bâtiment à un ensemble, une région ou un royaume. Les audaces y sont les bienvenues lorsqu'elles permettent d'illustrer l'excellence d'une ville. Les programmes décoratifs liés au gros œuvre sont souvent cohérents, car prévus par les commanditaires et exécutés dans le cours du chantier. Les fidèles investissent l'intérieur et y installent les dévotions auxquelles ils tiennent, ce qui fragmente l'espace. Les remaniements permettent de l'adapter aux variations de la piété.

1 *Ut omnes episcopi artes litterarum in suis ecclesiis docere faciant,* J.B. Mansi, *Amplissima collectio,* t. XX, p. 50.

2 On relève quelques propos de ce genre chez saint François.

3 Guibert de Nogent, *Autobiographie,* éd. E.-R. Labande, Paris, 1981, p. 26.

4 Abélard, *Historia calamitatum,* 2e éd., J. Monfrin, Paris, 1962, p. 63.

5 Jean de Salisbury, *Metalogicon,* P.L., t. 199, c. 867.

6 Abélard, *Historia calamitatum,* 2e éd., J. Montfrin, Paris, 1962, p. 94.

7 H. Denifle, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. 1, Paris, 1889, p. 78-79.

8 Geoffroy d'Auxerre, *Fragmenta ex tertia vita s. Bernardi.* n° IX. *Cf*. Bernard de Clairvaux, *De conversione ad clericos.*

9 M.H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega,* Paris, 1955, p. 77-82.

10 E.H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270,* Paris, 1970.

11 J. A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin,* trad. franç., Paris, 1993.

12 E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, 2[e] éd. Paris, 1998, t. 1, p. 459 sq.

13 E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. franç., Paris, 1967.

14 Guillaume de Saint-Thierry, *S. Bernardi vita prima*, Lib. 1, VIII, 35.

15 Ch. Waddell, « Chant cistercien et liturgie », *Bernard de Clairvaux*, Paris, 1992, p. 287-306.

16 P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères Mineurs*, Paris-Gembloux, 1928, p. 157.

QUATRIÈME PARTIE

La conscience chrétienne et le monde

Dès les dernières décennies du XIII[e] siècle les signes de changement s'accumulent, ils se multiplient aux siècles suivants, au point que l'Église change de visage, ce qui est très évident vers 1450. Évolutions et transformations s'accomplissent dans un monde secoué par des crises de toute nature, sans que l'on soit en mesure d'établir des relations précises entre les divers événements et les infléchissements de la vie religieuse. Certes, les hommes n'ont point coutume de rester inertes devant les heurs et malheurs de la vie. Il y a toutefois quelque différence entre les réactions que les faits suscitent sur-le-champ et les adaptations sur une longue durée. Ces dernières supposent l'assimilation des nouvelles données, ce qui ne va pas sans réflexion.

Dès 1270, les villes drapières de Flandre connaissent des difficultés économiques et des révoltes sociales. À vrai dire le mouvement d'expansion est brisé dans cette partie nord-ouest du continent européen et le dynamisme a migré vers d'autres lieux. Les révoltes populaires ponctuent l'histoire urbaine en Flandre comme en Italie. De leur côté, les rois et les princes s'efforcent de disposer de plus de moyens. Les exigences financières des États sont croissantes. Elles se heurtent à des résistances que des administrations plus contraignantes s'efforcent de briser. Les mutations monétaires prolongent le marasme et ajoutent à l'incertitude en provoquant une hausse ou une baisse arbitraire des revenus fixes, favorisant les uns, ruinant les autres. Le bon ordre est ainsi perturbé. Partout intérêts et principes s'affrontent. Les guerres sont nombreuses, endémiques parfois et affectent de nombreuses régions en Europe. Même si les opérations militaires se réduisent à quelques semaines ou à quelques mois, elles mettent en jeu des effectifs plus nombreux. Elles sont plus coûteuses. Les ravages touchent durement les pays et il y a une désolation réelle des campagnes. La peste s'abat sur l'Europe en 1348 et parcourt le continent, n'épargnant que quelques provinces. Elle se déclare à plusieurs reprises avec une certaine régularité jusqu'au XV[e] siècle, faisant disparaître chaque fois une fraction de la population. Les crises politiques se nouent dès qu'une succession est mal assurée. La mort du roi est souvent le début d'un drame, en France, en Angleterre, en Italie, dans l'Empire. L'assassinat met quelquefois un terme aux rivalités pour le pouvoir qui divisent les familles régnantes[1]. Les crises morales ne sont pas de moindre importance. De saints religieux sont condamnés. Les templiers sont tenus pour coupables de crimes et les papes Boniface VIII et Jean XXII accusés d'hérésie. Le grand schisme divise l'Église latine. Bref, le monde est largement doté en malheurs et en scandales.

Cette indispensable énumération ne signifie pas que la période est uniformément noire, à tout moment, partout et pour tous. Les chroniqueurs disent bien qu'une fois la peste finie, la vie reprend le dessus avec vigueur et même avec une frénésie de jouissance inconnue jusque-là. Les fêtes permettent de faire le même constat, tout comme les dépenses somptuaires pour les vêtements, les œuvres d'art et les bâtiments. À vrai dire on trouverait sans peine des précédents aux événements évoqués ci-dessus : guerres, violences, schismes. Ils prennent probablement une autre dimension, car ceux qui les provoquent ont plus

de moyens. On en a également connaissance par des documents plus nombreux et plus circonstanciés, qui rapportent tout le tragique du monde. Ils font dès lors plus forte impression. Ils semblent surtout plus intensément vécus et plus fortement ressentis[2].

La vie chrétienne surmonte par force ces crises, comme si l'espérance du salut était plus forte en temps de troubles ou comme si les racines de la religion étaient indépendantes des événements. Devant ses juges, Jeanne d'Arc, interrogée sur sa jeunesse, répond que sa mère lui a appris ses prières et qu'elle fréquentait l'église de son village. Il n'y a pas de raison de mettre en doute ce conformisme tout simple. Or, la guerre trouve chez elle un écho religieux par l'intermédiaire des voix sans troubler en rien ses convictions, bien au contraire. Les témoins du procès de réhabilitation ont des souvenirs qui concordent avec cette image. Nombreux sont ceux qui parlent d'elle sans référence à son action. Ils disent qu'elle se confessait et qu'elle communiait en bonne chrétienne. Le propos n'est pas dérisoire, il se suffit à lui-même. Les fidèles émettent une pareille opinion parce qu'ils dissocient l'épopée de Jeanne et sa vie religieuse. Ils sont persuadés de son orthodoxie, parce qu'elle recevait les sacrements et qu'elle était une fille soumise de l'Église. C'est à cette aune que l'on juge la vie religieuse, indépendamment des événements.

L'appréciation de ces témoins fait entrevoir qu'aux yeux du commun des fidèles la vie religieuse a une véritable autonomie. Elle ne se confond pas avec les autres actions. Elle a ses propres principes, sa logique et ses manifestations. D'autres faits confirment ce point de vue. L'essor de la mystique donne naissance à des œuvres tournées vers la recherche de la perfection spirituelle. La vie intérieure est devenue un itinéraire particulier et ceux qui sont capables de servir de guide sur cette voie le décrivent comme un mode de vie méditatif. L'hagiographie et les procès de canonisation montrent des saints de plus en plus recueillis, plongés dans la prière et souvent fort étrangers au monde. S'ils interviennent dans les affaires du siècle, ils le font au nom de leur conscience et de manière impérieuse. Ils ne sont pas toujours pertinents. Ce comportement religieux autonome et cette vie intérieure propre et personnelle marquent l'avènement de la conscience chrétienne. La vie religieuse et le regard sur le monde ne coïncident plus.

Ce retrait vers la vie intérieure est concomitant d'un certain abandon du monde profane livré à lui-même et jugé pour ce qu'il est. Les chrétiens agissent comme s'ils appartenaient à deux univers différents. Des hommes de guerre, combattants furieux, sont en d'autres circonstances d'une grande piété. Ils ont une attitude à l'égard du roi, une autre à l'égard de l'Église. La papauté et la hiérarchie ecclésiastique occupent une autre place dans la perception des chrétiens. Bref, l'avènement de la conscience implique que tous les rapports humains changent et se réajustent.

Chapitre 1

L'affranchissement des États

Le premier infléchissement de la vie religieuse tient à l'émergence progressive des États et à l'affranchissement de leur politique temporelle de la tutelle pontificale. Longtemps le pouvoir a résidé dans la personne même du prince sans qu'il soit fait appel à une notion abstraite quelconque. Le roi exerce le pouvoir, mais il n'y a peu ou pas d'État. Son comportement privé ne se distinguait pas bien des actes de gouvernement. Le prince était chrétien et savait que son destin s'achevait dans un autre monde, ce qui impliquait des devoirs. Ses rapports avec les évêques ou le pape étaient variables et très dépendants de la qualité des personnes et des foucades des princes. Par contre un État est une entité juridique qui ne se réduit ni à la somme de ses sujets ni aux personnes qui le dirigent. Il existe et ses devoirs sont d'abord à l'égard de lui-même. Il doit assurer sa permanence, son intégrité, ses droits. Il a vis-à-vis des personnes des devoirs. Ses buts sont dans ce monde, car la vie éternelle n'a aucun sens pour un État. Au roi, personne réelle, guide du peuple chrétien, vient s'ajouter un rouage supplémentaire l'État, notion juridique abstraite. De nouveaux rapports s'installent lentement car il s'agit toujours de monarchies et le personnel qui sert l'État est chrétien. L'affranchissement politique n'est jamais totalement accompli.

La montée des oppositions

Les premiers linéaments des oppositions futures apparaissent très tôt, car le droit romain reconnaît à l'empereur la capacité de créer la loi, ce qui fonde sa souveraineté. Un juriste expose ces principes devant Frédéric Barberousse à la diète de Roncaglia, en 1158. On n'est pas en reste dans le royaume de France. Dès le règne de Louis VII, un canoniste, Étienne de Tournai, que ses études ont conduit à Paris et à Bologne, attribue au roi la même puissance juridique qu'à l'empereur. Ces idées ne semblent pas soulever trop de questions, puisqu'Innocent III admet, dans la décrétale *Per venerabilem* de 1202, que Philippe Auguste ne reconnaît pas de supérieur au temporel[3]. Reste à savoir ce qu'il veut dire exactement, car cette concession ne signifie pas que la papauté a renoncé aux principes formulés par Grégoire VII et à leurs conséquences. La pleine autorité du pape dans le domaine spirituel lui soumet tous les rois au titre du péché. Cette revendication peut être lourde de conséquences lorsque le pouvoir est très personnalisé. Sur le temporel, le pape n'a en principe qu'un pouvoir indirect qui tient à la supériorité indiscutée du spirituel. Toutefois, là où la suzeraineté sur un royaume revient au Saint-Siège, en Sicile par exemple, il ne se prive pas de l'exercer. Au XIIIe siècle, avec Innocent IV, la tendance à étendre l'autorité pontificale au temporel s'étale dans les textes de façon de moins en moins nuancée. « Notre-Seigneur Jésus Christ... a constitué au profit du Saint-Siège une monarchie non seulement pontificale mais royale. Il a remis au bienheureux Pierre et à ses successeurs les rênes de l'empire tout à la fois terrestre et céleste, comme l'indique la pluralité des clés », écrit-il dans la bulle *Eger cui levia* de 1245[4]. L'affirmation est abrupte, mais la distance peut être grande entre la théorie et la pratique.

La papauté n'a pas connu d'échec majeur, non à cause d'une adhésion générale à ses thèses, mais parce

qu'elle a su tirer profit des particularismes et des oppositions. Les rois de France et d'Angleterre n'entendaient pas épouser les querelles de Barberousse ou de Frédéric II. De plus, l'Empire était un conglomérat de peuples aux intérêts divergents. Un affrontement avec une monarchie nationale se prévalant d'un intérêt public légitime était plus risqué.

Les affaires d'Aragon donnent un avant-goût de cette capacité de résistance aux injonctions du Saint-Siège. Après les Vêpres siciliennes, le 30 mars 1282, les révoltés finissent par faire appel à Pierre III d'Aragon qui est proclamé roi à Palerme au début du mois de septembre. Cette révolte dépossédait Charles I[er] d'Anjou, régulièrement investi du royaume de Sicile. Ce dernier pouvait compter sur la papauté, et sur les guelfes, ainsi que sur le roi de France, Philippe III, son neveu. Le pape déclare Pierre III déchu de ses domaines et lance une croisade. Le Capétien réunit une énorme armée, franchit les Pyrénées, s'empare de Gérone, puis fait retraite avant de mourir à Perpignan, en octobre 1285. C'était un échec. Pierre III, mal secondé pourtant par une noblesse aragonaise rétive, l'avait emporté. Il ne restait plus à la papauté qu'à liquider discrètement la croisade. Dans ce conflit, la cohésion du royaume avait été primordiale. Or, au XIII[e] siècle, l'émergence d'un sentiment national et l'accroissement du pouvoir des rois renforcent ce sentiment d'unité. L'hostilité latente à l'égard des ingérences de l'Église dans le temporel fait le reste.

Au cours du XIII[e] siècle, les pouvoirs séculiers et l'Église revendiquent l'un et l'autre avec une force accrue leurs droits respectifs. Ainsi, les rois entendent exercer leur pouvoir sur la totalité du territoire, quitte à laisser aux barons et aux évêques le soin de rendre la justice dans leurs seigneuries, étant sauf le droit d'appel au roi. C'est intégrer les seigneuries épiscopales dans l'État. De leur côté, les évêques considèrent que les clercs relèvent exclusivement de leur juridiction et que les tribunaux ecclésiastiques sont compétents dans les affaires d'hérésie, de mariage et de testament. La justice d'Église s'organise et renforce son emprise comme le montre l'installation de l'inquisition. Ces juridictions s'organisent et s'étendent. En outre, les évêques qui sont également seigneurs temporels revendiquent l'autonomie au nom de l'immunité ecclésiastique[5]. Les deux systèmes seraient incompatibles, sauf à procéder à de nombreux accommodements au gré des circonstances. C'est la voie suivie le plus souvent, car ni le roi ni l'Église n'ont intérêt à un conflit prolongé ou général.

Dans leurs territoires, les rois ont d'abord pour partenaires les évêques. Il s'en faut et de beaucoup que leur attitude soit alignée sur celle de la papauté. Elle est en fait très variable. Certains sont proches du roi et le servent, parfois plus que Rome ne le désirerait. Ils veillent le plus souvent à la consolidation des situations locales qui les intéressent directement et se méfient des accords entre le Saint-Siège et le roi dont ils pourraient pâtir. Ils sont concernés autant que les barons par l'extension de la juridiction royale. La France, à l'époque de Saint Louis, offre quelques exemples caractéristiques de cette installation d'un ordre monarchique au détriment des évêques. Lors de la révolte de Beauvais, en 1233, l'évêque qui est comte et qui a juridiction sur la ville agit assez mollement. Le roi qui se rend en personne sur les lieux, passe outre aux protestations de l'évêque et se fait livrer les émeutiers pour les châtier lui-même. Le fait est exemplaire de l'extension de la puissance royale. À Reims, en 1235, dans une affaire de prêt à intérêt, l'archevêque excommunie les Rémois. Saint Louis n'apprécie guère cet usage de l'excommunication à des fins temporelles et refuse de donner suite tant qu'une juridiction civile n'aura pas examiné le cas. L'archevêque fait appel à Rome. Le roi et les différents membres de son entourage écrivent au pape pour dénoncer un archevêque qui refuse de se présenter devant la cour du roi, alors qu'il tient son temporel de lui. Déterminé à faire respecter ses droits, Saint Louis réunit sur cette affaire une assemblée de barons à Saint-Denis. Grégoire IX qui avait approuvé l'archevêque, change d'avis. La cour du roi, par jugement, donne raison aux Rémois. Le prélat s'incline et fait la paix avec eux[6]. Ce grave incident montre un roi

faisant appel à l'opinion pour l'emporter. La leçon a son importance.

L'autorité du roi de France s'exerce sur tout le territoire. Ses agents le savent et s'efforcent d'étendre sa juridiction partout où ils le peuvent, même au détriment d'une seigneurie ecclésiastique. Rendre meilleure justice est le motif habituel d'une intervention. Les conflits mineurs sont très nombreux. Instruits par l'expérience, les évêques évitent les confrontations et se plient à la volonté du roi.

Les seigneurs manifestent eux aussi leur mauvaise humeur à l'égard du clergé dès que leurs intérêts sont en cause, car ils coïncident rarement avec ceux du roi. En 1246, une ligue de 41 barons se constitue pour empêcher les laïcs et les clercs d'intenter une action devant la justice ecclésiastique, sauf dans les cas de mariage, d'hérésie et d'usure. Ils s'insurgent contre une pratique qui les prive des droits de justice. Après une accalmie de quelques années, ces attaques reprennent vers 1253 et se prolongent. Les conciles locaux en traitent jusque vers 1260. En 1246, les barons protestent également contre l'attribution de bénéfices ecclésiastiques du royaume à des Italiens, lésant ainsi leurs parents et leurs proches. Ils s'opposent au transfert hors du royaume du revenu de ces prébendes et leurs récriminations peuvent passer pour défendre l'intérêt national. En 1247, Saint Louis a fait parvenir à Innocent IV un mémoire où ces griefs financiers sont repris au nom de la couronne. Il en évoque un qui concerne plus particulièrement le roi : la levée de décimes sur le temporel des Églises de France sans l'accord du roi. La réponse pontificale est évasive. Plus tard, avec Clément IV, un compromis intervient en matière d'attribution de bénéfices. En 1265, Rome limite ses exigences par la bulle *Licet ecclesiarum*, mais le problème demeure en sourdine.

Les barons s'en prennent également aux achats de biens fonciers et de fiefs par les seigneuries ecclésiastiques, car ils perdent alors les droits perçus lors des successions. Certains demandent que tout don en terre soit vendu pour empêcher l'extension indéfinie du patrimoine ecclésiastique. Le clergé ne l'entend pas ainsi, puisque certains estiment que leur état devrait leur valoir exonération d'impôts, y compris sur les biens personnels qu'ils tiennent par héritage. En 1275, une procédure d'amortissement qui tente de trouver une solution ne donne satisfaction qu'à quelques grands personnages et au roi. Ce qui se passe en France a également lieu en Angleterre dans un contexte politique moins favorable. Les décimes et autres levées d'argent y provoquent une hostilité à l'égard de Rome plus évidente encore qu'en France.

Philippe le Bel et Boniface VIII

Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII s'inscrit sur cet arrière-plan délicat. Au point de départ, il n'a rien de plus grave que précédemment. Les rois de France et les papes avaient toujours su éviter les débordements, car le royaume était le principal allié de l'Église. Il en allait de leurs intérêts réciproques. En cette fin de siècle, la politique capétienne dans l'Empire, en Italie, en Espagne et en Flandre est soutenue par la papauté de façon ostensible. L'affrontement a quelque chose d'imprévu, d'incongru même, compte tenu de cette alliance qui ne se dément pas même au plus fort de la crise, comme le prouve l'attitude de la papauté à l'égard des Flamands. À vrai dire, Boniface VIII invoque les principes avec plus de rigueur que de coutume, puis accorde maladroitement les accommodements habituels. Alors que la situation est très difficile pour la monarchie capétienne, il brandit des menaces. On en vient à une épreuve de force dont l'issue doit beaucoup aux circonstances et surtout à la mort de Boniface VIII. À la suite de cet échec, l'hostilité latente à l'égard du souverain pontife pour des raisons temporelles autant que spirituelles a libre cours.

La première escarmouche est fiscale. Les décimes, taxes portant sur le temporel ecclésiastique et fixées au dixième du revenu net, sont destinées à financer la croisade et en principe rien d'autre. Elles

sont accordées plusieurs années à l'avance, car une expédition militaire demande des préparatifs, ce qui ne va pas toujours sans tromperie. Elles ont financé des entreprises politiques des rois et de l'Église, comme celles imposées par le légat pour la croisade albigeoise de Louis VIII[7]. Elles se multiplient à la fin du XIIIe siècle, en faveur du capétien, puisque l'expédition de Philippe III en Aragon est qualifiée de croisade. En fait, elles alimentent le budget d'une monarchie à court de moyens. Elles sont parfois partagées entre le roi et le pape qui connaît les mêmes difficultés.

Pendant le long interrègne qui suit la mort de Nicolas IV, Philippe le Bel obtient, en 1294, de plusieurs conciles provinciaux un prolongement des décimes pendant deux ans. En 1296, il entend y ajouter un cinquantième, ce qui provoque une vive réaction du clergé et un appel à Rome. Boniface VIII veut mettre un terme à ces impositions décidées sans l'accord de la papauté. La bulle *Clericis laïcos,* publiée à Pâques 1296, condamne les décimes non autorisées par le pape et interdit aux clercs de les payer sous peine d'excommunication[8]. Le royaume de France n'est pas cité. La mesure de rétorsion est, elle aussi, anonyme. Philippe le Bel interdit la sortie des espèces monétaires hors de France. La mesure, tout à fait générale, prive le pape de ses revenus. Un pamphlet anonyme, mais exprimant le point de vue du gouvernement, le *Dialogue du clerc et du chevalier,* accompagne cette prise de position. Il nie l'immunité des biens d'Église et justifie leur imposition : « Les consacrer à la défense du territoire, c'est préserver les fidèles de tous les maux que cause la guerre[9]. » Force est de négocier. D'aménagement en restriction, Boniface VIII vide cette bulle de tout contenu concret. Le roi a satisfaction, le pape aussi, car les décimes ont reçu son approbation. L'extension de la fiscalité royale a été défendue au nom de l'intérêt général, sans que la monarchie se soit exposée à une censure ecclésiastique. Sur des questions d'intérêts, les deux pouvoirs savaient transiger.

Il en va différemment lorsque les fondements de la monarchie sont en cause dans des affaires de juridiction. La plus grave concerne Bernard Saisset, évêque de Pamiers. Il avait des griefs fondés contre le roi et ses officiers. Mais ses propos étaient excessifs et ses menées, dérisoires au demeurant, pouvaient passer pour de la trahison. L'évêque est arrêté par des agents du roi, et ses biens sont placés sous séquestre. Il est mis en accusation et tenu en prison à Senlis, bien loin de la province de Narbonne à laquelle son évêché appartenait, ce qui est irrégulier. Le jugement d'un évêque relevait de l'archevêque et d'un concile provincial, puis du pape en appel. L'action entreprise allait contre tous les principes canoniques et en particulier contre le statut reconnu aux clercs dans le royaume de France. Elle donnait à Boniface VIII l'occasion d'intervenir. La bulle *Ausculta fili,* du 5 décembre 1301, exigeait la libération de Bernard Saisset. Le roi l'expulsa aussitôt du royaume. Elle rappelait les principes de la théocratie : « Que personne ne te suggère que tu n'as pas de supérieur et que tu n'es pas soumis au chef suprême de la hiérarchie ecclésiastique. Il est fou celui qui raisonne ainsi, et s'il l'affirme sans être insensé, il est infidèle. » La Bulle énonçait aussi tout ce que le pape reprochait à Philippe le Bel et à son gouvernement. Elle convoquait à Rome les évêques, les représentants des chapitres et les abbés pour en débattre en concile[10]. Cette réunion comportait une grave menace pour le Capétien.

En avril 1302, Philippe le Bel réunit à Notre-Dame de Paris une assemblée d'un millier de personnes, prélats, barons, représentants des chapitres et des villes. Pierre Flotte, en charge des affaires ecclésiastiques, annonça que le roi allait prendre des mesures efficaces pour mettre fin aux excès de ses officiers, pour réparer les torts faits aux Églises et aux clercs, pour préserver les franchises et pour assurer l'intégrité du royaume. La réforme tant attendue venait du roi. Les intentions affichées étaient religieuses, mais non dépourvues d'arrière-pensées politiques. L'initiative flattait le sentiment national et faisait perdre toute utilité au concile convoqué par le pape. À la Toussaint 1302, malgré l'interdiction royale, il y a la moitié des évêques de France à Rome. Boniface VIII s'en tient à des affirmations

doctrinales qu'il reprend le 18 novembre 1302 dans la bulle *Unam sanctam*. La leçon est nette : « Si la puissance temporelle s'égare, elle sera jugée par la puissance spirituelle. Si une puissance spirituelle mineure s'écarte du chemin elle sera jugée par la supérieure. Si c'est la puissance suprême, elle ne pourra être jugée par un homme, mais par Dieu seul. » Seul le pape est au-dessus de tout jugement. Ce texte n'innove pas, mais reprend les doctrines communes exposées depuis Grégoire VII. Le ton de la bulle est tranchant, ce qui en accentue la brutalité.

Par l'ordonnance réformatrice du 18 mars 1303, Philippe le Bel donne assez largement la satisfaction au clergé. C'était indispensable, car la situation était en tout point critique. Restait la menace pontificale. Affirmer l'indépendance du roi au temporel paraît insuffisant pour contrecarrer Boniface VIII, car un jugement moral, *ratione peccati*, est toujours possible. Guillaume de Nogaret qui a succédé à Pierre Flotte, mort à la bataille de Courtrai, propose dans un conseil élargi, tenu au Louvre le 12 mars 1303, de s'en prendre au pape sous les chefs d'accusation d'illégitimité, d'hérésie, de simonie, de malveillance générale et d'en appeler contre lui à un concile chargé de le déposer puis d'élire un successeur. L'argument reposait sur les circonstances de l'élection de Boniface VIII et se nourrissait des rancoeurs qu'il avait accumulées contre lui. En mars, Philippe le Bel semble refuser une telle action, puis s'y rallie en juin[11]. Pour suivre cette voie, il y a une procédure judiciaire à mettre en œuvre. Guillaume de Nogaret doit signifier au pape une citation à comparaître devant un concile et se saisir de sa personne. L'affaire aboutit, le 8 septembre 1303, à l'attentat d'Anagni qui ne répond pas aux buts recherchés[12]. La mort de Boniface VIII, le 11 octobre de la même année, permettait au roi et à ses conseillers d'échapper aux conséquences d'un tel outrage. La prudence passablement timorée de Benoît XI, puis de Clément V, assura le succès du roi de France. En avril 1311, par la bulle *Rex gloriae* le pape annulait tous les actes le mettant en cause et affirmait qu'il avait agi par bon et juste zèle.

L'autonomie de l'État

Un différent fiscal et des conflits de juridiction provoquent une secousse qui ébranle l'Église latine. Les conséquences paraissent disproportionnées. L'enjeu réel de la querelle est l'autonomie temporelle des États. Dans cette affaire, les idées ont de l'importance, car le débat met en cause l'équilibre des pouvoirs admis jusque-là. La controverse s'alimente à plusieurs sources et les apports des différentes disciplines se confortent les uns les autres. Juristes et théologiens se sont familiarisés avec de nouveaux concepts politiques introduits dans la seconde moitié du XIIIe siècle et ils en tirent leurs arguments principaux.

Avec la redécouverte du droit romain, dans la deuxième moitié du XIIe siècle, le prince se voyait reconnaître la souveraineté et avec elle la possibilité de faire des lois. Il avait acquis cette capacité qui renforçait son pouvoir, sans rompre pour autant avec les pratiques habituelles venues du monde féodal. Il exigeait des serments, respectait les franchises et s'efforçait d'obtenir le consentement de ses sujets. L'action concrète est complexe. De même, l'introduction du droit donnait plus de rationalité à la coutume et permettait de rendre meilleure justice. Le droit romain ne disait rien sur l'origine et le fondement du pouvoir. Pour cette raison il pouvait s'accommoder de l'enseignement de l'Ecriture sainte.

Dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, un corps d'idées nouvelles vient compléter ce premier acquis. Philosophes et théologiens reconnaissent à la société humaine un caractère naturel. Cette idée découle autant du système d'Aristote dans son ensemble que du traité sur la *Politique*, dont Guillaume de Moerbeke a donné une version latine intégrale, après 1260. L'œuvre est commentée, par Thomas d'Aquin de façon partielle entre 1269 et 1272, et en entier par Pierre d'Auvergne, un de ses disciples. Ces idées sont connues dans les milieux intellectuels et servent de base à toute réflexion sur le gouvernement. On

les retrouve comme autant de principes, même dans des œuvres traditionnelles assez proches des miroirs des princes. Dans le *De regimine principum*, destiné au roi de Chypre, Thomas d'Aquin écrit : « C'est par nature que l'homme vit en société[13]. » Il faut bien mesurer l'innovation : l'organisation de la société est certes voulue par Dieu, mais elle est d'abord un fait naturel avec toutes les conséquences qui en découlent[14].

Dans le système d'Aristote, chaque ordre de réalités dispose d'une réelle autonomie. Comme le monde naturel, la société humaine a sa finalité et ses lois propres. Les théologiens admettent ce naturalisme plus ou moins complètement. La politique doit répondre aux diverses nécessités d'une vie civilisée. Dans le *De regimine principum* Thomas d'Aquin explique qu'un roi doit se préoccuper de fonder une cité là où l'air est salubre et les ressources abondantes[15]. Il développe également des considérations plus élevées. Un gouvernement doit assurer la paix, la justice et le respect des droits de chacun. La politique doit définir le bien commun et dire à qui il incombe d'en assurer la réalisation. Au terme de l'analyse des divers régimes de gouvernement le théologien penche pour la royauté. Suivre par raison la nature, ce qui est le principe de tout ce raisonnement, ne met pas forcément en cause la tradition. L'adoption de l'aristotélisme ne perturbe pas l'ordre établi.

Thomas d'Aquin et les théologiens qui commentent Aristote sont chrétiens. Pour eux le destin de l'homme s'accomplit dans une éternité bienheureuse. Chaque baptisé poursuit cette fin ultime et ordonne sa vie en conséquence. C'est une vocation personnelle qui doit être sans cesse présente à sa conscience. Dès que le raisonnement porte sur la société, il est plus complexe. Son but propre est d'assurer aux habitants d'un royaume ou d'une cité des biens terrestres, comme ces ressources abondantes évoquées précédemment. Les hommes n'y parviennent qu'ensemble, en s'aidant les uns les autres, ce qui est le fondement d'un comportement social où la moralité trouve sa place[16]. Ordonnée à la réalisation d'un ordre terrestre, la politique peut se passer de toute référence à l'autre monde. Cette exclusion est méthodologique. La politique est un savoir distinct des autres. Il en découle une action adaptée aux circonstances et aux besoins.

La réflexion sur le pouvoir emprunte aux diverses disciplines évoquées ci-dessus et combine en un seul propos plusieurs lignes de pensée. L'autonomie de la politique venue de l'aristotélisme admet parfaitement la souveraineté du roi empruntée au droit romain. Il n'y a aucune incompatibilité doctrinale. Les théologiens ont de bonnes raisons pour remettre la recherche du bien commun entre les mains d'une seule personne et pour justifier ainsi la capacité du prince à légiférer. L'Écriture sainte ne fait pas obstacle non plus à ce système, car tout pouvoir vient de Dieu et celui que le roi a reçu donne à l'indépendance de l'État une caution religieuse. L'autonomie de la société, la souveraineté du roi et le caractère divin de son pouvoir sont trois arguments qui s'étayent l'un l'autre. Le dernier n'est pas moins indispensable que les autres. Il est même la clef de voûte du système et joue un rôle capital dans les querelles avec Boniface VIII[17]. C'est la raison pour laquelle Guillaume de Nogaret cite la Bible et le *Décret* de Gratien plus que les juristes[18].

Entre 1300 et 1303, en l'espace de quelques années, diverses œuvres de circonstances traitent des rapports entre le pouvoir du pape et celui du roi. La *Questio in utamque partem* marque une hostilité nuancée aux thèses pontificales. La *Questio de potestate papae* connue encore sous le titre de Rex *pacificus* est la réponse des maîtres de l'Université de Paris à la bulle *Unam Sanctam*. L'œuvre la plus raisonnée est le *De potestate regia et papali* du dominicain Jean de Paris[19]. Disciple de Thomas d'Aquin, il développe avec une rigueur sans faille la triple argumentation évoquée ci-dessus. Il lui faut en outre indiquer des voies pour résoudre les conflits graves. Ses propositions sont alors très concrètes et orientées. En cas de faute spirituelle du roi, le pape peut user des censures ecclésiastiques. Si elles sont

inopérantes, il peut faire savoir aux sujets qu'ils ne sont plus tenus de lui obéir. Déposer le roi est une décision qui revient à son peuple. La position est logique si le roi est l'expression de la nature sociale de l'homme et s'il tient directement son pouvoir de Dieu. En cas de faute temporelle, le pape doit attendre une initiative des barons avant toute intervention. Dans ce cas, le souverain pontife n'a évidemment aucune juridiction directe. Une intransigeante séparation a remplacé la soumission du temporel au spirituel, ce qui infléchit fortement la pensée reçue jusque-là. Jean de Paris donne à l'autonomie de l'État une dimension insoupçonnée au point qu'une intervention du pape y trouve difficilement une justification.

En sens inverse, pendant les premières années du XIVe siècle, les théoriciens du pouvoir pontifical ont développé également leurs arguments. Gilles de Rome dans le *De ecclesiastica potestate* et Jacques de Viterbe dans le *De regimine christiano* défendent la théocratie[20]. D'autres en font autant par la suite, comme Alvaro Pelayo, car c'est une ligne de pensée permanente dans l'Église[21]. À la curie pontificale, on ne revient pas sur la *plenitudo potestatis* du pape, appuyée sur le pouvoir de Dieu lui-même et développée par des textes faisant autorité. Bref, dans la chrétienté latine deux théories strictement incompatibles sur les rapports du spirituel et du temporel sont tenues simultanément. Elles ont leurs défenseurs l'une comme l'autre et leur logique. En pareilles circonstances, les papes et les rois s'en tiennent à des accommodements qui permettent de poursuivre une collaboration. Elle est selon les circonstances plus ou moins favorable à l'un ou à l'autre des partenaires. Les premiers papes d'Avignon sont sous influence française. La guerre de Cent Ans et les difficultés des Valois desserrent cette étreinte.

Entre les idées développées par des polémistes, les juristes, les théologiens et leur réception aux divers niveaux de la société, il y a probablement une différence. Philippe le Bel, très strict sur les devoirs religieux, ne peut concevoir son rôle autrement que comme celui d'un roi très chrétien. Convaincu de tenir son pouvoir directement de Dieu, il se défend contre tous ceux qui y portent atteinte. Il a probablement pensé purifier l'Église tout en servant la monarchie en s'en prenant à Boniface VIII. L'entourage du roi passe pour anticlérical et Guillaume de Nogaret pour un doctrinaire[22]. Il faut peut-être en rabattre. Il y a plus de nationalisme religieux que de laïcité. Les procédés employés par les gens du roi tranchent sur les pratiques contemporaines par ce qu'ils ont d'excessif. Les temps sont à la violence. Le clergé et le peuple dans l'ensemble adhèrent à l'appel du roi contre Boniface VIII, comme le montrent les assemblées. Il en va de même dans les couvents de Mendiants où seuls les religieux étrangers s'y refusent. Il y a comme un gallicanisme, forme viable du christianisme, qui ne met pas en cause la piété.

La tradition gibeline

Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII divise une coalition politique jusque-là unie. La liaison de la monarchie capétienne avec les gibelins d'Italie, liée à l'équipée d'Anagni, est occasionnelle. Les guelfes ont toujours les mêmes intérêts. L'Angevin qui règne à Naples n'est pas partie prenante dans cette querelle, car ses adversaires sont le roi d'Aragon et l'empereur. Il leur fait face avec l'appui du pape. Les gibelins ont une autre tradition. Les partisans de l'empereur saisissent toutes les occasions pour donner leur opinion sur un débat toujours ouvert. Ainsi, la descente de Henri VII de Luxembourg en Italie, entre 1308 et 1313, dont les conséquences sont politiquement minces, inspire à Dante son *De monarchia*.

Dans ce traité écrit en latin, Dante entend répondre à trois doutes au sujet de l'Empire ou de la monarchie universelle : en premier lieu il se demande si elle est nécessaire au bien du monde ; en second lieu si le peuple romain s'est arrogé à bon droit l'office de la *Monarchie* ; et en troisième lieu si l'autorité

du *Monarque* dépend de Dieu immédiatement ou d'un autre ministre ou vicaire de Dieu[23]. C'est de toute évidence la reprise d'un antique schéma universaliste, singulièrement vivace, alors que le temps est aux monarchies nationales. L'originalité du traité ne tient pas à ces perspectives désuètes, mais aux considérations qui les étayent.

Dante ignore le droit canon. Il ne cite et ne commente que quelques textes fondamentaux de l'Écriture sainte. Par contre, lecteur d'Aristote et familier des commentaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, il se heurte à leurs définitions morales et politiques qui ne lui facilitent pas la tâche. Les aristotéliciens du XIIIe siècle ne sentaient aucunement le besoin d'une société temporelle universelle. Empruntant le vocabulaire des Grecs, ils parlaient de cités, de royaumes et de princes. Le *De monarchia* leur substitue Empire et empereur, ce qui suppose une adaptation du modèle. Ce chef de l'humanité, pour laïc qu'il soit, emprunte beaucoup de traits au souverain pontife, comme si le pape était le seul modèle de pouvoir universel. L'empereur est une sorte de pontife qui assure l'ordre et la justice, qui respecte les autonomies locales et qui doit posséder toutes les vertus.

Dante met le plus grand soin à assurer l'indépendance de l'empereur par rapport au pape. Le traitement d'une métaphore habituelle sur ce sujet, celle du soleil et de la lune, est caractéristique. « Je dirai donc que bien que la lune n'ait pas abondance de lumière, sinon comme elle la reçoit du soleil, il ne s'ensuit pas pour autant que la lune elle-même tienne son être du soleil[24]. » Ce discours manifestement peu probant est classique sur le sujet. On le retrouve dans l'appel de Nuremberg que Louis de Bavière lance, en 1323, contre Jean XXII.

Cette argumentation, même sous la plume d'un grand esprit, est peu renouvelée. Le discours a un côté archaïque, intéressant à relever chez un homme qui a exercé le pouvoir à Florence, pendant très peu de temps il est vrai. Un système où deux pouvoirs universels, l'un spirituel l'autre temporel, s'exercent sur les mêmes hommes n'a aucun fondement dans la réalité contemporaine. Il n'y a là que théories.

Il en va tout autrement avec le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue qui ne s'embarrasse d'aucune de ces distinctions. L'œuvre paraît issue d'une réflexion sur les réalités politiques de l'Italie, avec le cadre de la cité État, ses dirigeants, son podestat ou son prince. On sait peu de chose sur l'auteur. Les quelques dates certaines connues concernent ses séjours à Paris. Il est maître ès arts en 1312 et recteur de l'Université, en 1313. On le retrouve de nouveau à Paris, en 1324, où il achève la rédaction du *Defensor pacis,* avant de s'enfuir, en 1326, pour rejoindre Louis de Bavière. Son œuvre recoupe les préoccupations de ce candidat à l'Empire, sans être pour autant l'expression de son programme politique. Pendant son séjour à Rome, l'empereur offre à Marsile l'occasion de mettre en application ses idées qui se traduisent par le plein exercice de l'autorité civile sur les clercs.

L'idée de paix est centrale chez Marsile. C'est l'équilibre interne d'une société civile[25]. Le désordre résulte d'une agression extérieure rompant cette harmonie. L'Italie en offre suffisamment d'exemples pour qu'il puisse désigner l'ennemi : le pouvoir clérical ou pontifical. Ses démonstrations veulent prouver qu'il n'a aucun fondement ni au temporel ni au spirituel. Il a bien vu qu'il fallait ruiner l'idée même de pouvoir spirituel pour débarrasser la société laïque de toute tutelle cléricale. Dans ce but, Marsile distingue habilement les pouvoirs que l'on reconnaît à Dieu et à Jésus-Christ et que l'on refuse aux apôtres et plus encore aux papes. C'est une œuvre d'anti-théologien.

Pour lui, toute autorité a pour origine le pouvoir civil, à qui incombe la responsabilité de la paix, de la justice publique et du bonheur social. Le prince dispose de pouvoirs discrétionnaires qui ne laissent rien de côté. Il nomme les clercs et les évêques, contrôle la vie religieuse. Le clergé est soumis aux lois civiles et les biens d'Église à l'impôt. Marsile n'admet aucun tribunal ecclésiastique et aucun privilège de

for pour les affaires strictement religieuses. Le long développement consacré à la pauvreté évangélique n'est pas une faveur faite aux franciscains révoltés contre Jean XXII, mais l'affirmation de l'incapacité des clercs à la possession des biens.

La société n'a qu'un seul gouvernement et il est temporel. Ce pouvoir n'est pas exercé par une assemblée, mais par un homme dont la désignation s'accommode de toutes les procédures, y compris l'hérédité. Il n'y a ni république ni démocratie. La société, le prince, les lois sont des faits positifs qui ne se justifient ni par la nature, ni par le droit divin, mais par eux-mêmes. Ce positivisme n'a que la paix pour loi, avec le bonheur temporel qu'elle comporte. Cette façon d'exercer le pouvoir peut séduire les princes, qu'ils soient guerriers, tyrans ou mécènes. La désacralisation de l'État n'a jamais été poussée aussi loin.

L'entourage de Louis de Bavière accorde plus d'audience à des théories plus traditionnelles. Les franciscains, en révolte contre le pape Jean XXII, lui appor-tent leur capacité à raisonner. Le schisme de Michel de Césène a pour origine la lancinante question de la pauvreté évangélique. Après une longue hésitation, le ministre général des franciscains, accompagné de Guillaume d'Ockham et quelques autres religieux, persuadés que Jean XXII a versé dans l'hérésie, s'enfuient d'Avignon, puis rejoignent Louis de Bavière, au moment où, après s'être fait couronner empereur à Rome, en 1328, il y installe un antipape. Ces circonstances sont propices à une mise en application de leurs théories.

Guillaume d'Ockham, logicien redoutable et théologien confirmé, est le principal polémiste de ce groupe. Son principal ouvrage sur les rapports de l'Église et des royaumes est le volumineux *Dialogus*, composé à partir de 1334 et laissé inachevé en 1340. L'oeuvre est d'une interprétation difficile car, sous forme de dialogues, l'auteur expose et critique, sans paraître en adopter aucune, toutes les théories sur l'Église. Au centre de ses préoccupations, il y a le problème de l'hérésie du pape et donc le magistère doctrinal de l'Église. Ni les évêques, ni les cardinaux, ni même un concile ne sont à l'abri de l'erreur. Le pouvoir temporel est une question annexe.

Au temporel, Guillaume d'Ockham proclame sans cesse l'indépendance de l'empereur, qui n'a besoin d'aucune confirmation pontificale. L'Empire n'est pas une réalité germanique venue de l'héritage de Charlemagne, mais une communauté universelle, donc romaine. Cette référence à la Rome païenne permet d'affirmer l'antériorité de l'Empire par rapport à l'Église. Cette filiation est minutieusement établie par la vieille doctrine de la *translatio imperii* qui reçoit ici une application anti-pontificale. Pour exclure toute autorité du pape sur l'empereur, Guillaume d'Ockham se livre à des analyses très minutieuses, historiques et juridiques. Il écarte, comme sans fondement, les droits qui pourraient être issus de la *fausse donation de Constantin* ou ceux qui pourraient reposer sur le couronnement de l'empereur par le pape. Guillaume d'Ockham n'admet pas la *plenitudo potestatis* du pape parce qu'il refuse que la royauté du Christ puisse s'exercer sur les biens temporels. Le Christ a choisi de n'avoir aucun droit de propriété sur les choses et les êtres et pour cette raison la papauté ne peut en avoir aucun sur les royaumes.

Au terme de ces analyses éblouissantes, Guillaume d'Ockham est incapable de donner une justification naturelle ou positive du pouvoir. Le champ est libre pour un état de fait. C'est bien là le signe d'une nouvelle philosophie. Par son esprit et par sa méthode, elle fait pencher pour les droits des rois au temporel. Les œuvres d'Ockham ont une large audience, en dépit des condamnations par l'Université de Paris en 1339 et 1340, puis en 1347 et 1373.

Conscience chrétienne et État

Dès les premières années du XIVe siècle, à l'occasion de chaque crise politique, nombreux sont les juristes, les philosophes et les théologiens qui soutiennent l'affranchissement des États de la tutelle religieuse de la papauté. Les idées et les faits vont de pair. Tout au long du siècle, le rôle du prince est grandissant au temporel comme au spirituel. On ne lui conteste plus le droit d'agir à sa guise dans les affaires du monde, c'est-à-dire de défendre ses intérêts en faisant valoir ses droits et même de les outrepasser. Les monarchies mêlent les affaires familiales des princes : mariages, successions et héritages aux affaires d'État. Tout est concrètement confondu. Les royaumes se sont renforcés et les parties prenantes dans les conflits sont plus nombreuses. Les rivalités entre princes et entre États divisent la chrétienté latine et sont la source de conflits permanents. La guerre est endémique avec son cortège de désastres. Le patriotisme, lié au nationalisme grandissant depuis le XIIIe siècle, annexe avec succès la tradition religieuse[26]. La paix, revendication traditionnelle de l'Église, n'est acceptée que lorsqu'elle paraît utile aux États. L'universalisme dont elle s'enveloppe est un mirage idéologique.

Le prince exerce également une autorité de plus en plus contraignante sur les clercs qui vivent sur le territoire qu'il contrôle. En Angleterre, les *Statuts de Carlisle*, en 1307, puis les *Statuts contre les proviseurs*, en 1351, mettent les évêchés sous la dépendance des patrons laïcs qui les ont dotés. Dès la fin du XIVe siècle, l'Église d'Angleterre est une Église d'État, entre les mains du roi. On relève des tendances identiques en France. En 1438, la *Pragmatique Sanction de Bourges*, sous prétexte de mettre fin aux querelles qui opposent la papauté et le concile de Bâle, fixe les conditions d'attribution des bénéfices ecclésiastiques, le mode de célébration de la messe et tranche dans de nombreux débats proprement ecclésiastiques. L'initiative de Charles VII est de toute évidence une atteinte décisive aux droits spirituels du pape. Jamais la cour romaine ne parvient à en obtenir l'abrogation.

De l'indépendance du roi au temporel, on est parvenu très rapidement à sa prédominance sur l'Église. Le mouvement s'appuie sur une véritable consécration religieuse des rois. La monarchie française ouvre la voie. Aux aspects acquis aux siècles précédents, s'ajoute, en 1297, la canonisation de saint Louis qui rejaillit sur toute la dynastie. Philippe le Bel s'en prévaut avec hauteur. On use abondamment d'un vocabulaire religieux pour parler de Charles V. L'adjectif de très chrétien, *christianissimus*, employé sporadiquement depuis longtemps pour de multiples personnages, devient une formule de chancellerie réservée au roi de France, dès les premières années du règne de Charles VI[27]. Cette perception religieuse est grandissante. Elle n'était pas sans risque, car elle pouvait suggérer une certaine maîtrise des clercs sur le pouvoir royal. Les juristes s'entendent à écarter la menace. Pour eux, le roi succède immédiatement à son prédécesseur, sans attendre le sacre et l'héritier est roi en puissance. Ces théories savantes à l'usage des gouvernants ont probablement moins d'importance que la religion royale qui devient un sentiment populaire puissant. L'épopée de Jeanne d'Arc repose sur une conviction de ce genre assimilée au plus intime de la foi chrétienne. La chevauchée sur Reims montre que le sacre apporte une légitimité religieuse qui n'est pas sans importance. Devant ses juges, Jeanne fait de Charles VII un lieutenant de Dieu. La formule rend compte du caractère religieux de la mission royale dans la mentalité populaire. Il est difficile de croire qu'elle est vide de toute espérance. À ce niveau c'est une sensibilité bien difficile à saisir qui apparaît.

Le roi se trouve ainsi au cœur de tous les problèmes, qu'il en ait la maîtrise ou pas. Il est protégé par son prestige religieux et il est en même temps la cible, directe ou indirecte, de toutes les critiques. La fin des calamités dont le pays est victime relève de sa diligence. Le peuple attend de lui et de nul autre des réformes. À ce titre, le roi est porteur d'espoir. Le discours *Vivat rex* que Gerson prononce devant le roi, le 7 novembre 1405, au nom de l'Université de Paris traduit cette ambivalence. Elle est témoin des malheurs du temps. « Elle voit turbacion partout, meschief partout. Elle voit en plusieurs lieux oppression

crueuse de peuple ; pour justice violence, pour miséricorde rapine, pour protection destruction, pour soustenance subversion, pour pasteurs pilleurs, pour deffendeurs persécuteurs ; violacion des pucelles, prostitution des marieez, boutemens de feu en aucuns saintz lieux, prophanation de sainctez places, murtrissemens de plusieurs ; voir qui pis est et horrible merveille, occire soy mesmes par raage et desespoir des contraignans qu'ils ne peuvent endurer, et à bref dire, elle voit honteuse et miserable dissipacion de ce royaume que Dieu ne veuille se remede n'y est mis et convenable provision[28]. » C'est aussi un appel au roi qui se résume en une formule : *vivat rex*.

Le temps des réformes est toujours remis et la monarchie est peu capable de les réaliser. L'espoir toujours renaissant a quelque chance d'être déçu. Les faits montraient que la royauté n'accomplissait sa mission que sporadiquement. Le royaume offre un spectacle paradoxal : son gouvernement en la personne du roi est sacralisé, alors que l'injustice est évidente. La religion royale n'en est que très partiellement affectée et la vie chrétienne encore moins. Le peuple vit dans la ferveur chrétienne. Thomas d'Aquin avait laissé entendre que le rôle de la loi n'allait pas au-delà du maintien de l'ordre public en châtiant les crimes et délits les plus graves. Le reste relevait de la morale et du comportement individuel. On ne sait jusqu'à quel point cette leçon est assimilée. À s'en tenir aux apparences, le désordre du monde n'affecte pas la vie religieuse, car elle repose sur des convictions ancrées plus profondément dans la conscience.

1 B. Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407,* Paris, 1992, p. 97-99.

2 L'ouvrage de J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Âge,* trad. franç., Paris, 1948, collecte des faits indiscutables, mais retient de préférence ceux qui alimentent le pessimisme. Rien n'est venu remplacer cette œuvre jusqu'ici.

3 *Quum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat,* cité par J. Krynen, *L'empire du roi,* Paris, 1993, p. 71.

4 E. Winkelmann, *Acta imperii inedita,* t. II, Innsbrück, 1885, n° 1035.

5 P. Fournier, *Les officialités au Moyen Âge,* Paris, 1880.

6 G. Sivery, *Saint Louis et son siècle,* Paris. 1983, p. 135-136.

7 R. Key, *The Concil of Bourges, 1225,* Aldershot. 2002.

8 *Registres de Boniface VIII.* éd. G. Digard, F. Faucon, A. Thomas, t. 1, Paris, 1884, c. 584-585.

9 Cité par J. Favier, *Philippe le Bel,* Paris, 1978, p. 279.

10 *Registres de Boniface VIII,* éd. G. Digeard, F. Faucon, A. Thomas, t. 11, Paris, 1884, c. 328-335.

11 J. Coste, *Boniface VIII en procès,* Rome, 1995, publie les textes du 12 mars 1303 et du 13 et 14 juin 1303. Il explique en introduction que le roi n'approuve pas cette procédure en mars.

12 Récit dans J. Favier, *Philippe le Bel,* Paris, 1978, p. 377-393.

13 Thomas d'Aquin, *De regimine principum,* Lib. 1, c. 1, *Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat.*

14 G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge,* t. 1. *Bilan du XIII*^e^ *siècle.* 3e éd. Paris-Louvain, 1962.

15 Thomas d'Aquin, *De regimine principum,* Lib. II, c. II et III.

16 *Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat ut unus ab alio adjuvertur...* Thomas d'Aquin, *De regimine principum,* Lib. 1, c. 1.

17 Le titre du remarquable ouvrage de G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge,* 5 vol., Paris-Louvain, 1956-1970, est discutable, car il s'agit d'autonomie religieuse et temporelle plus que de laïcité.

18 J. Krynen, *L'empire du roi,* Paris, 1993, p. 90.

19 Analyse du texte, *ibid.,* p. 89-97.

20 H.X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église.* De Regimine christiano *de Jacques de Viterbe,* Paris, 1926.

21 N. Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV*^e^ *siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII,* Paris, 1931.

22 Sur les légistes, J. Favier, *Philippe le Bel,* Paris, 1978, p. 20 *sq.*

23 Dante, *Monarchie,* liv. I, ch. II, trad. franç. A. Pézard. Paris, 1965, p. 634.

24 Dante, *Monarchie,* liv. III, ch. IV, trad. franc. A. Pézard, Paris, 1965, p. 712.

25 G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, t. III : *Le defen. sor pacis*, 2e éd. Paris-Louvain, 1970, p. 62 *sq*.

26 C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985.

27 J. Krynen, *L'empire du roi*, Paris, 1993, p. 345 *sq*.

28 Jean Gerson, *Œuvres complètes*, éd. Mgr Glorieux, t. VII, Paris-Tournai-Rome-New York, 1968, p. 1138.

Chapitre 2

Crises dans l'Église

Les événements qui secouent le monde épargnent rarement l'Église, car tout ce qui touche les personnes, les concerne en entier, corps et âme, que le problème soit matériel ou spirituel. Les temps sont troublés, la vie de l'Église aussi. Les épidémies, les crises économiques et les conflits armés, ont des conséquences spirituelles directes ou indirectes et les problèmes plus proprement religieux deviennent vite des affaires d'État, car les princes ne peuvent s'en désintéresser. Les divers domaines se chevauchent, ce qui rend l'histoire particulièrement complexe. Néanmoins, dans une Europe fondamentalement chrétienne, vient le moment où une question est posée en termes proprement religieux, quoi qu'il en soit de son origine.

Quelques crises évidentes et graves marquent la vie de l'Église : le renoncement de Célestin V, l'attentat d'Anagni, le procès des templiers, la condamnation des spirituels, le Grand Schisme. Beaucoup d'autres de moindre envergure ne concernent qu'un évêché ou qu'un royaume, mais contribuent à entretenir cette atmosphère incertaine. Les événements majeurs apparaissent comme le dénouement de situations qui se sont lentement aggravées et qui trouvent ainsi une solution, bonne ou mauvaise. Il y a là autant d'ajustements aux nouvelles données de la vie du monde. L'Église s'adapte, et s'efforce souvent avec succès de se réformer[1]. Il faut se garder de réduire la vie de l'Église aux événements dramatiques ou douloureux dont il est bien nécessaire de faire l'analyse. Bien d'autres faits, moins sensationnels, ont des conséquences plus durables. Pendant la période d'Avignon, la papauté se dote d'une administration et d'une fiscalité adéquate. Un clergé mieux formé assure un encadrement plus efficace du peuple chrétien. Les religieux mendiants ont une action pastorale de grande envergure. Les sensibilités s'aiguisent et la quête spirituelle devient plus forte. Une conscience plus vive répond à l'inquiétude qu'inspirent les temps. Ces aspects plus positifs ne sont pas sans lien avec les crises, mais force est de les distinguer. D'une façon plus générale, la vie religieuse locale est souvent en décalage par rapport aux événements généraux[2].

Pour les événements les plus graves, les idées se mêlent très étroitement aux faits, à tous les niveaux. Le droit canon et la théologie, disciplines qui ont déjà dépassé l'âge de la maturité, fournissent de raisons tous ceux qui veulent approfondir les problèmes. Les personnes formées ou qui jugent l'être suffisamment sont en si grand nombre que toute mesure importante peut être commentée de multiples façons. L'opinion prend une réelle importance, que ses guides soient des saints, des universitaires ou de simples publicistes. Les événements provoquent des échos plus larges. Ce va-et-vient permanent et délicat entre les faits et la réflexion contribue largement à l'apparition d'une sensibilité religieuse nouvelle. Le christianisme latin à la fin du Moyen Âge est le résultat de cette activité bouillonnante.

L'évangélisme et la politique pontificale

Le renoncement de Célestin V, en 1294, est un fait si inédit qu'il suscite des interrogations. S'il ne

s'agissait que de droit, la question aurait été vite réglée. Un théologien franciscain de premier plan, Pierre Jean Olieu, tout à fait favorable de surcroît aux orientations spirituelles du pontife démissionnaire, écrit sans ménagement à ses frères que cette abdication est légale[3]. Or, à cette date, une démonstration est insuffisante pour déraciner les soupçons et éliminer les germes de discorde, car une part significative de l'opinion attendait précisément l'avènement d'un pontife rompant avec la politique pour rénover spirituellement l'Église. La déception proprement religieuse que provoque ce renoncement joue un rôle dans l'échec de Boniface VIII devant Philippe le Bel. Une constatation s'impose : les milieux à exigences religieuses fortes ne sont plus rangés derrière la papauté. Depuis le milieu du XIe siècle, la papauté réformée s'était appuyée sur les mouvements appelant à une rénovation spirituelle de l'Église. À la fin du XIIIe siècle, un certain divorce est évident et l'abdication de 1294 le rend public. Un tel détachement, même limité aux milieux se réclamant le plus fermement de l'Évangile, n'apparaît pas en un instant. Il n'est pas sans raison. Le phénomène est capital pour l'histoire de l'Église à la fin du Moyen Âge.

À l'époque d'Innocent III et d'Honorius III, l'appui de la papauté à ce qui est novateur est encore évident. Deux faits suffisent à le prouver : les initiatives pastorales du IVe concile du Latran et l'approbation des ordres mendiants. Le pontificat de Grégoire IX est le prolongement des précédents, en dépit d'une guerre sans merci contre l'empereur. Les premiers signes d'infléchissement apparaissent au milieu du siècle dans des circonstances variées. En 1245, lors d'une entrevue à Cluny, Saint Louis n'accorde pas à Innocent IV l'appui qu'il attendait contre Frédéric II, car il est à ses yeux un souverain légitime. Peu après, la croisade du roi de France, préparée avec méthode, soulève un enthousiasme mesuré. L'échec en Égypte est d'autant plus fatal que ce vieil idéal de la chrétienté est utilisé abusivement en Occident. Enfin, toujours en ce milieu de siècle, la querelle entre les Mendiants et les séculiers provoquée par des rivalités à l'intérieur de l'Université de Paris, en 1252, montre que les franciscains et les dominicains, responsables de quelques incongruités, se heurtent à une opposition résolue de la part du clergé. L'aile novatrice de l'Église est sur la défensive.

La suite des événements confirme l'enlisement de la papauté dans les affaires politiques et militaires. La lutte contre les descendants de Frédéric II, le roi Manfred, puis Conradin, mobilise les guelfes et utilise les ambitions de Charles d'Anjou. Elle suscite des réprobations. On en rencontre jusque chez les religieux mendiants réputés acquis par principe à la papauté. Au chapitre des dominicains d'Italie, tenu à Viterbe en 1268, les responsables de la province déclarent : « Nous voulons que les frères parlent en bien et honnêtement du pape et des cardinaux. Ils doivent autant qu'ils le peuvent trouver de bonnes raisons et des justifications aux entreprises de l'Église[4] » Les propos inverses doivent être suffisamment publics pour provoquer cette mise en garde. Il est difficile de mesurer les conséquences de pareilles oppositions.

Le long interrègne qui suit la mort de Clément IV, en 1268, trahit la division des cardinaux. En 1271, ils s'en remettent à une personnalité extérieure au collège cardinalice. Un tel choix peut réserver des surprises et c'est le cas. Grégoire X entend se dégager d'une trop grande dépendance vis-à-vis de l'Angevin et renouer avec les anciens équilibres. En 1273, il suscite l'élection d'un nouvel empereur ce qui est une rupture avec la politique suivie jusque-là[5]. Il veut aussi réformer l'Église et réunit un concile à Lyon, en 1274[6]. Cet essai de réorientation s'arrête avec sa mort. La papauté est de nouveau aux prises avec les difficultés de sa politique italienne. Elles se multiplient après les Vêpres siciliennes, en 1282 et avec la croisade d'Aragon. Après le pontificat de Nicolas IV, en 1292, le sacré collège divisé ne peut trouver un pape parmi ses membres.

Après un interrègne, ils élisent, en 1294, un très vieil ermite dont la réputation de sainteté avait débordé la région des Abruzzes où il avait vécu la plus grande partie de son existence. Il passait pour

faire des miracles, mais n'avait aucune formation juridique et aucune expérience du monde. Il n'avait gouverné qu'une toute petite communauté. Ce choix singulier était un saut dans l'inconnu, mais il avait un sens. Il répondait aux vœux de rénovation spirituelle de l'Église. Certains cardinaux acceptaient ce programme, puisqu'ils ont fait ce choix. Pour d'autres, cette adhésion comportait peut-être un calcul. L'Église avait un pape angélique : Célestin V[7]. Quelques gestes, comme l'indulgence de l'Aquila, lui attirent aussitôt les sympathies des milieux spirituels. À vrai dire, les incapacités du vieillard apparurent très vite. Pris entre des factions rivales, circonvenu par l'Angevin Charles Il, en dépit de la dévotion populaire qui s'attachait à sa personne, il renonça à une tâche pour laquelle il n'était pas fait[8]. Les cardinaux élisent alors Boniface VIII, un homme d'expérience et d'autorité.

Cette abdication posait un problème de fond. Un saint n'était pas parvenu à se maintenir sur le trône pontifical, car les affaires de l'Église demandaient un juriste et un chef d'État. Le temporel primait à la curie romaine, ce qui faisait évoquer avec nostalgie les temps apostoliques ou la ferveur des ermitages. Une partie des milieux spirituels marquait à l'égard du nouveau pontife une très nette réticence. Elle est d'autant plus grave que le renoncement de Célestin V est entouré de rumeurs. On s'interroge sur sa légitimité, car elle est tenue pour suspecte, en droit. On colporte que Boniface VIII a suggéré cette démission et qu'il a fait pression sur le pontife. On raconte qu'il a obtenu son élection par simonie et on l'accuse d'hérésie. Tous ces bruits sont largement répandus et par des personnalités de premier plan. Le gouvernement de Philippe le Bel en est informé dès 1295 et se tient constamment au courant de l'évolution de la situation à Rome[9].

Une réflexion nourrie de considérations multiples permettait de tirer des conclusions de toutes ces rumeurs. Si l'abdication de Célestin V n'est pas légitime, son successeur est un intrus. Si Boniface VIII est simoniaque, il est hérétique. En mai 1297, les deux cardinaux Colonna accréditent ces bruits puisqu'ils soutiennent que Boniface VIII n'est pas un pape légitime et qu'ils font appel à un concile. Les réticences spirituelles se mêlent aux ambitions déçues. L'ensemble se prête à une utilisation religieuse et politique.

Il reste à mesurer les conséquences d'une telle situation. L'immixtion grandissante de la papauté dans les affaires temporelles, en Italie principalement, à cause de sa suzeraineté sur le royaume de Sicile, rebute une partie des forces religieuses novatrices, soutien traditionnel du pape. L'espoir d'un renouveau longuement entretenu dans les milieux spirituels où l'évangélisme se double d'une attente eschatologique trouve dans l'élection de Célestin V une satisfaction intense. Elle est de courte durée et, après la déception, la situation est pire encore. La crise religieuse qui atteint la papauté sape les fondements de son autorité. La réforme de l'Église paraît en jachère. Or, en cette fin de siècle, le pouvoir des rois se renforce. Ils tirent parti de ce discrédit en intervenant là où ils se gardaient de le faire auparavant. Les conflits de juridiction prennent un autre tour. De bonnes raisons ou de simples prétextes permettent de passer outre aux droits reconnus. Philippe le Bel fait arrêter Bernard Saisset, évêque de Pamiers, et intente un procès à Guichard, évêque de Troyes[10]. Dans ces affaires, le roi ameute l'opinion au nom de la pureté de la religion contre l'Église et sa hiérarchie. Le contexte fait de cette propagande une arme redoutable.

Le procès des templiers

En 1305, l'élection de Bertrand de Got, jusque-là archevêque de Bordeaux, met sur le trône pontifical un prélat français conciliant et plutôt indécis. Il n'a certainement pas les moyens de s'opposer à la volonté de Philippe le Bel. Le Capétien veut briser les velléités de résistance qui limiteraient la portée de sa victoire sur Boniface VIII. Le procès des templiers entre dans cette politique où les buts affichés et les

intentions secrètes se mêlent. Reprenant un rôle qui lui a déjà réussi, Philippe le Bel s'y pose en champion de l'assainissement de la religion, en exigeant la disparition d'un ordre tombé dans la honte[11]. Cette surenchère est d'autant plus efficace qu'elle est appuyée par des menaces. Le roi entreprend de faire un procès posthume à Boniface VIII. Les objectifs concrets sont nombreux : achever de ruiner la juridiction pontificale, s'emparer des biens du Temple car le trésor a besoin d'argent et forcer le pape à renoncer à toutes sanctions contre les fauteurs d'Anagni[12]. L'autorité du roi en sort affermie dans son royaume et sa puissance sur la papauté alourdie.

Les ordres militaires sont liés à la croisade et en subissent les vicissitudes. Dès le XIIIe siècle, ils attiraient la critique, le Temple plus particulièrement. Les chevaliers étaient tenus pour rustres et pour arrogants. Ils avaient une solide réputation d'avarice. Joinville raconte comment il leur arracha de force une partie de l'argent nécessaire au rachat des compagnons de Saint Louis[13]. On les accuse de se comporter en maîtres en Terre sainte et de provoquer par leurs querelles l'échec des chrétiens. Ces propos font bon marché de leur courage, particulièrement exemplaire lors de la chute d'Acre, en 1291. À la fin du siècle, l'institution a quelques aspects anachroniques. Le Temple relève exclusivement du maître et à travers lui de la papauté. Il échappe au pouvoir royal, alors qu'il possède des biens dans tous les royaumes. Il suscite des convoitises, Philippe le Bel verrait bien un prince capétien à la tête d'un ordre militaire unifié, et une certaine hostilité, car cette récupération est impossible[14].

Des rumeurs sont le point de départ du procès des templiers. On colporte sur eux des accusations d'hérésie, d'idolâtrie et de sodomie. Dès la fin de 1305 ou le début de 1306, les conseillers habituels de Philippe le Bel sur les affaires religieuses collectent les informations et sollicitent les témoignages. Informé, le maître Jacques de Molay demande à Clément V une enquête pour laver le Temple de ces soupçons. Le pape en décide ainsi au mois d'août 1307. À cette date, Philippe le Bel a déjà arrêté sa position : il veut la suppression du Temple. Il opte pour la voie de fait, certes périlleuse, mais qui permet de mettre les biens sous séquestre. La lettre ordonnant l'arrestation de tous les templiers du royaume est donnée le 13 septembre pour une mise à exécution un mois plus tard. L'opération, tenue secrète jusque-là, est menée à bien, par une administration efficace et dévouée au roi. Philippe le Bel écrivit à Édouard II d'Angleterre et à Jacques II d'Aragon pour qu'ils en fassent autant. Ces souverains ne font pas grand cas des accusations colportées contre le Temple.

Mis devant le fait accompli, Clément V en mesure les implications. Pour lui, l'enjeu est plus l'autorité pontificale que le Temple lui-même. Toute la suite est comme une fuite en avant pour arracher les templiers à la justice du roi, car ils relèvent de la juridiction de l'Église. La bulle *Pastoralis praeeminentiae* du 22 novembre ordonne leur arrestation dans toute la chrétienté pour que la procédure engagée contre eux soit contrôlée par l'Église et pour reprendre ainsi l'initiative. Le roi et ses gens savent parfaitement exploiter la situation. Les évêques et les inquisiteurs du royaume, plus que dociles, favorisent les desseins de Philippe le Bel.

Les premiers templiers sont interrogés une semaine après leur arrestation. À Paris, ce sont les inquisiteurs qui procèdent contre eux, en province, ils sont d'abord entre les mains des agents du roi avant d'être remis aux autorités ecclésiastiques. Certaines dépositions, comme celle de Hugues de Pairaud, visiteur général de l'ordre, sont désastreuses[15]. Après ces premières auditions, une liste de 127 articles est établie contre eux. L'accusation la plus saillante est de renier le Christ et d'adorer des idoles. On retient également contre eux l'homosexualité et les pratiques obscènes. Guillaume de Nogaret qui a vraisemblablement contribué à la fabrication de ce document a puisé, sans scrupule ni discernement, dans la littérature dont le but est de déconsidérer les hérétiques. C'est ce long texte qui sert de base à la suite des interrogatoires.

En France, les templiers, soumis à la torture à quelques exceptions près, ont presque tous avoué quelque chose. Les dignitaires ne se conduisent pas avec plus de courage que les simples chevaliers. Hors de France, le résultat des interrogatoires est très décevant pour l'accusation. En Angleterre, tous les templiers emprisonnés à Londres nient, il faut les torturer pour que trois d'entre eux avouent. En Aragon, les frères défendent vigoureusement l'honneur de l'ordre. En Allemagne la situation est très différente selon les évêchés. À Mayence, les templiers affirment leur innocence et l'un d'eux se propose de la prouver par ordalie. À Naples et dans les États du pape, la torture est appliquée, ce qui permet d'obtenir quelques aveux. En Italie du Nord, les inquisiteurs franciscains les jugent innocents, les dominicains coupables. L'enquête est poursuivie à Pise et à Florence, en usant de la torture. À Venise, les templiers ne sont pas inquiétés et restent dans leur maison.

Ces procédures conduites dans le cadre d'un évêché ou d'une province ecclésiastique concernaient les fautes et déviations des personnes. Parallèlement une commission apostolique devait enquêter sur la culpabilité du Temple lui-même. Elle doit entendre ceux qui veulent soutenir l'honneur de l'ordre. Après hésitation, les templiers se ressaisissent. En février 1310, sur 16 templiers venus de Mâcon, 15 entendent le défendre. C'est le début d'un revirement complet. En peu de temps, ils sont plus de 600 à vouloir en faire autant. Fondée sur de bons arguments, la résistance devient forte et la défense efficace. La situation est critique pour l'accusation.

Philippe le Bel brusque le dénouement. Philippe de Marigny, frère du conseiller du roi et archevêque de Sens, réunit un concile pour juger les templiers de sa province qui ont été interrogés depuis 1307. Mêlant à dessein les procédures individuelles et l'enquête de la commission apostolique, il fait condamner comme relaps 58 d'entre eux qui avaient fait des aveux et qui défendaient l'ordre devant la commission apostolique. Ils sont brûlés, à Paris, le 12 mai 1310. Aucun d'eux ne reconnut les crimes dont ils étaient accusés. Les principaux défenseurs de l'ordre disparaissent, enlevés, en fuite ou assassinés. La résistance s'effondre. Restait à obtenir la suppression de l'ordre. Devant les réticences du concile de Vienne, Philippe le Bel procède par intimidation. Il annonce son arrivée avec une armée. Clément V prend les devants et par la bulle *Vox in excelso* abolit l'ordre du temple, le 22 mars 1312. Jacques de Molay est condamné au bûcher en mars 1314.

Le résultat est désastreux. L'affaire des templiers, de quelque manière qu'on la prenne, comporte des scandales, même pour les sujets du Capétien portés à faire confiance au roi. C'est pire encore pour ceux qui ne croient pas à leur culpabilité. Les princes profitent de la suppression du Temple, c'est le signe de la prééminence des États[16]. L'Église n'est plus en mesure d'assurer la défense de ses institutions centralisées répandues dans toute la chrétienté. Un certain nationalisme religieux est devenu une condition de survie.

La crise religieuse sous Jean XXII

L'élection de Jean XXII, en 1316, installe une fois de plus un pape français sur le trône pontifical. Jacques Duèze a fait sa carrière sous le patronage de l'Angevin Charles II. L'homme, énergique et décidé, fait contraste avec son prédécesseur. Dès les débuts de son pontificat, il prend l'initiative sur toutes les questions laissées en suspens. Ainsi, l'inquisition retrouve en Languedoc sa liberté d'action. D'une façon plus générale, Jean XXII est porté à trancher, pensant ainsi mettre fin aux querelles. L'autoritarisme du pape, ses maladresses et plus fondamentalement son appréciation parfois incertaine des situations et des problèmes font de son pontificat un long combat difficile.

La crise la plus douloureuse a pour origine la lancinante question de la pauvreté évangélique chez les franciscains. Ne rien posséder du tout était dans la chrétienté latine un idéal reconnu. Il se heurtait à des difficultés matérielles évidentes, car il fallait assurer une certaine stabilité aux religieux et donc leur fournir un toit, des vêtements, des livres pour étudier, des églises pour prêcher et de quoi manger même s'ils avaient recours de façon tout à fait régulière à la mendicité. Diverses bulles pontificales avaient aménagé la pratique tout en sauvegardant l'austérité générale et les principes. Le Saint-Siège était le propriétaire théorique des églises et des couvents, ainsi que de tout ce qu'ils contenaient. Les lieux comme les livres et les autres objets étaient simplement à l'usage des frères. La situation était assez paradoxale car les franciscains pouvaient disposer de belles églises et utiliser des ornements liturgiques riches sans enfreindre la pauvreté puisqu'ils n'en étaient pas propriétaires. En vivant sur ce pied, la pauvreté pouvait devenir une simple fiction. Bien des religieux attachés à l'idéal primitif ne l'entendaient pas ainsi. Très conscient de ces problèmes, Pierre Jean Olieu, un franciscain languedocien proposait que les frères fassent un usage limité et parcimonieux des biens mis à leur disposition[17]. Ainsi apparaissait la théorie de l'usage pauvre, *l'usus pauper*. Le vocabulaire n'est pas dans l'œuvre de Bonaventure, mais les idées n'en sont pas très éloignées.

Cette théorie provoque la discorde chez les franciscains d'autant qu'elle s'accompagne chez Pierre Jean Olieu, comme chez ses disciples, de l'attente d'une rénovation spirituelle de l'Église qui emprunte beaucoup à l'œuvre de Joachim de Flore et à ses spéculations eschatologiques[18]. Ces religieux dénommés *spirituels* héritent de tendances présentes chez les franciscains depuis longtemps, mais ils ne forment un courant d'opinion et des groupes qu'à l'extrême fin du XIIIe siècle. Ils s'opposent parfois avec véhémence au mode de vie pratiqué par la *communauté*, terme par lequel on désigne la plus grande partie de l'Ordre.

Les querelles opposent des religieux attachés à l'*usus pauper* à leurs supérieurs sur des questions de vêtements et de nourriture. Les *spirituels* sont mis en prison par les gardiens et ministres sans aucun ménagement aussi bien en Languedoc qu'en Italie centrale. Or ces religieux jouissaient d'un grand crédit auprès de la population et des princes. Le tombeau d'Olieu à Narbonne est entouré d'une grande vénération. Ils ont l'estime et l'appui du grand médecin catalan Arnaud de Villeneuve qui défend leur cause auprès de ses patients : des rois, le pape et des cardinaux. Saisi de divers côtés, Clément V finit par ouvrir une enquête en 1309. Pendant les controverses et débats, il permit aux *spirituels* de se regrouper et de vivre sous des supérieurs de leur choix. C'est ainsi que les couvents de Narbonne et de Béziers leur sont acquis.

Dès son élection, Jean XXII voulut mettre un terme à ces débats sur la manière de vivre dans la pauvreté. Analysé d'un point de vue juridique, l'*usus pauper* n'était pas, aux yeux du pape, un concept susceptible de définir la substance même du vœu de pauvreté. Il n'avait pas de contenu précis et ne pouvait servir de fondement à des obligations. C'était une pratique et une pieuse dévotion. En 1317, la bulle *Quorumdam exigit* force les spirituels à se soumettre à leurs supérieurs sur les questions litigieuses et condamne la doctrine de l'*usus pauper*[19]. Ces décisions provoquent des difficultés manifestement plus graves que les questions matérielles qu'elles traitent.

Les franciscains de Narbonne et de Béziers manifestent bruyamment leur indignation. Pour eux la bulle incite les religieux à s'exonérer de la pauvreté qu'ils ont jurée. Le pape a été mal conseillé et il encourage le péché mortel ! Appuyés par les habitants de ces villes, ils se rendent à Avignon pour protester. Jean XXII les fait mettre en prison. Chapitrés, ils abjurent presque tous. Quatre religieux irréductibles sont déférés à un inquisiteur franciscain. Ils sont condamnés et brûlés, à Marseille, en mai 1318. Les doctrines qu'ils défendent permettent de comprendre leur obstination. Ils expliquent que la règle franciscaine est identique à l'Évangile et que le pape n'a pas le pouvoir de la modifier, pas plus qu'il ne peut infléchir le

sens de l'Écriture. Cette équivalence, tenue par tous les franciscains, est mortelle dès que les religieux s'en remettent à leur propre interprétation. Ces quatre religieux s'abritent derrière l'Évangile pour soutenir leur inspiration personnelle. L'autonomie de la conscience religieuse se manifeste dans des circonstances dramatiques.

Ces quatre religieux ont également adopté et radicalisé les conceptions eschatologiques de Pierre Jean Olieu. Ils attendent une ère de pure spiritualité toute proche. Leur supplice est la persécution qui en est l'annonce imminente[20]. Toutes ces doctrines sont tenues par des membres du tiers ordre franciscain proches des spirituels, nombreux en Languedoc. Dans les années qui suivent, ils disent dans leurs dépositions devant Bernard Gui, inquisiteur à Toulouse, que ces quatre frères sont des martyrs et qu'ils les vénèrent à ce titre. Le bûcher de Marseille est le premier d'une longue série[21].

En 1321, au cours du procès d'un béguin, le lecteur du couvent franciscain de Narbonne soutient devant l'inquisiteur que le Christ et les apôtres n'ont rien possédé ni en particulier ni en commun. Sommé de se rétracter, il fit aussitôt appel au pape. Une telle question mettait en jeu la vie même des Frères Mineurs, car ils tenaient François d'Assise pour un *alter Christus*, en considération de ses stigmates et de sa vie. Dès lors la vie franciscaine leur apparaissait comme une exacte illustration de l'Évangile. La bulle *Exiit qui seminat*, en 1279, suggérait cette équivalence : « Le bon grain, François l'a répandu par la règle parmi les fils que son ministère engendrait pour lui et pour Dieu dans l'observance de l'Évangile[22]. » La règle était bien l'observance de l'Évangile et elle comportait la pauvreté. Il était inconcevable que le Christ et les Apôtres n'en aient pas donné l'exemple ! Réunis en chapitre général, à Pérouse, en 1322, les franciscains se prononcent unanimement pour cette doctrine et le font savoir au pape. Après de longues consultations, en décembre 1323, par la bulle *Cum inter non nullos*, Jean XXII condamnait la doctrine de la pauvreté absolue du Christ. Il désavouait ainsi toute la famille franciscaine.

C'était une certaine compréhension de l'Évangile qui était mise en cause, non sans raison. Il était devenu indispensable de fixer la place de la pauvreté dans la vie chrétienne au terme d'une longue histoire où elle avait été au cœur de la recherche spirituelle et comme la pierre de touche de la rénovation de l'Église. La sensibilité imposait d'instinct le dépouillement et la vie pauvre, puisque l'inverse était choquant. Encore fallait-il justifier ce comportement global par des arguments ! Les docteurs en théologie enseignaient que la foi, l'espérance et la charité étaient les vertus essentielles. La pauvreté n'en était pas une. Au XIIIe siècle, pour justifier le choix franciscain et en faire un élément suprême, Bonaventure avait expliqué dans les questions disputées *De perfectione evangelica* que là où régnait la plus grande pauvreté se trouvait aussi la plus grande charité[23]. C'était, au niveau des raisons, le seul moyen de sauver l'excellence de la vie franciscaine. L'argument pouvait convaincre ceux qui le voulaient bien.

La soumission des Frères Mineurs fut très incertaine. Convoqué à Avignon en 1327, le ministre général des franciscains, Michel de Césène, résista ouvertement à Jean XXII. Peu après, il s'enfuit d'Avignon, avec Guillaume d'Ockham et quelques autres religieux, persuadés que Jean XXII avait versé dans l'hérésie. En 1328, ils rejoignent Louis de Bavière, à Rome au moment où il installe un antipape. L'empereur adopte la théorie des franciscains sur la pauvreté et accuse le pape d'hérésie. La crise religieuse a des répercussions politiques.

Les accusations d'hérésie redoublent lorsque Jean XXII dans un sermon de la Toussaint 1331 affirma que les saints ne voyaient pas Dieu avant le jugement dernier. Il développa de nouveau ces thèmes dans plusieurs sermons des années 1332 et 1333. Ces opinions furent mal reçues par la plupart des théologiens et fermement combattues par plusieurs d'entre eux. Docteurs et universités sont gênés par la doctrine fort incertaine du pape et scandalisés que des sanctions s'abattent sur ses contradicteurs. Obstiné, le pape ne

se rétracta que sur son lit de mort, en 1334. Benoît XII mit un terme, rapidement et avec doigté, à ce débat[24].

Le Grand Schisme

L'Église latine avait déjà connu des divisions et la compétition entre des papes rivaux n'était pas une nouveauté. Le Grand Schisme est exceptionnel, par sa durée d'abord, puisqu'il commence en 1378 avec l'élection de Clément VII et s'achève en 1417 avec celle de Martin V. De plus, il n'a pas pour origine immédiate une intervention des princes dans les affaires de l'Église, mais une opposition entre le pape et le sacré collège. Les cardinaux désavouent leur choix précédent, car un peu plus de cinq mois après une élection, ils en font une autre. C'est tout à fait inédit. La crise tient aux personnes : à la brutalité et aux maladresses du pape Urbain VI autant qu'à l'ambition des cardinaux. Elle résulte aussi des difficultés nées du retour de la papauté à Rome après son long séjour à Avignon. L'élection d'un Italien pour succéder à des papes français perturbait des carrières et modifiait les équilibres diplomatiques.

Au cours du Grand Schisme, les rois et les princes jouent un rôle complexe. Ils rallient très vite le pape avec lequel ils ont le plus d'affinités selon les clivages politiques habituels. Ils sont ainsi fauteurs de schisme. En quelques années la situation change. Les chrétiens, à commencer par les maîtres de l'Université de Paris, manifestent une impatience croissante devant la division de la chrétienté. Les princes, de façon assez incohérente, car ils ne s'entendent pas, entreprennent un réel effort pour résorber le schisme, sans toutefois négliger leurs intérêts.

À vrai dire les éléments du drame se mettent en place à Avignon. Le choix d'une résidence provisoire puis durable sur les bords du Rhône épargnait à la papauté les agitations de Rome et les turbulences politiques italiennes. Le motif était très sérieux, il n'y a aucun doute. La papauté demeurait aussi à Avignon parce qu'elle était devenue française avec l'élection de Clément V. C'était la conséquence presque logique de la victoire de Philippe le Bel sur Boniface VIII. Le pape avait désormais pour protecteur naturel le roi de France. Installée à proximité des frontières, la curie pontificale entretenait un dialogue permanent avec le gouvernement de Paris et en servait les intérêts. Le roi, s'il le désirait, était en mesure de faire pression sur l'Église. Les papes d'Avignon s'en accommodaient puisqu'ils ont assuré durablement cette prédominance française.

Dès le pontificat de Clément V, les promotions cardinalices ont entièrement modifié la composition du sacré collège. Sur vingt-quatre cardinaux nommés pendant son règne, vingt sont français et parmi eux il y a bon nombre de compatriotes gascons. À sa mort, en 1314, sont électeurs huit Italiens, quatorze Français de langue d'oc et deux Normands[25]. La tiare ne pouvait revenir à un Italien, l'affaire était entendue pour longtemps.

Les papes d'Avignon choisissent leurs collaborateurs d'abord parmi leurs compatriotes. Ils ouvrent aux clercs de France méridionale des carrières inespérées en d'autres circonstances. La dignité cardinalice est la plus recherchée. Elle fait accéder à des fonctions importantes surtout lorsqu'elle s'accompagne d'une légation. Elle assure si on n'y met pas de retenue un train de vie qui peut rivaliser avec celui d'un prince. Elle permet de veiller aux intérêts des neveux et cousins restés dans le siècle et de promouvoir les clercs de sa *familia* aux bénéfices ecclésiastiques majeurs[26]. Le népotisme et le clientélisme guident souvent le choix des personnes, sans qu'on puisse dire pour autant qu'il est mal venu moralement et religieusement. Se constituent autour des cardinaux de véritables clans et parfois de véritables dynasties, le neveu succédant à l'oncle[27]. Ces pratiques ont pour conséquence de perpétuer un système. Il se

maintient grâce à la présence d'un Français sur le trône pontifical et parce que la curie réside à Avignon. L'intérêt de nombre de cardinaux est qu'elle y demeure.

Les papes d'Avignon ont trop de sens religieux pour ignorer qu'ils occupent le siège de l'Apôtre Pierre et que leur résidence normale est à Rome. D'une façon ou d'une autre, ils font le nécessaire pour pouvoir y retourner. Jean XXII s'épuise en légations et en opérations militaires pour tenter de pacifier l'Italie du Nord, prélude à un retour. Benoît XII négocie en vain. Innocent VI trouve dans le cardinal Albornoz l'homme capable de reprendre en main les États pontificaux, en usant de la force et de la diplomatie[28]. Urbain V, mû par une conviction religieuse inébranlable fondée sur son passé de moine, parvint à imposer un retour à Rome à un entourage réticent. Il s'y maintient de 1367 à 1370 dans des conditions très précaires, puis, contraint par les circonstances, il regagne Avignon où la curie était restée et y meurt peu après[29]. La déception est grande en Italie. Grégoire XI, convaincu dès son élection de la nécessité de ce retour, poursuit le même but. Le roi de France voit ce départ sans plaisir. L'opinion italienne est incertaine, son rôle comme celui attribué à sainte Catherine de Sienne paraît secondaire[30]. En janvier 1377, il était à Rome et y mourait en mars 1378.

Les cardinaux se réunissent dans une atmosphère d'émeute, car l'enjeu du conclave n'échappe à personne. Les Romains veulent un pape pris parmi eux ou tout au moins un italien. L'élu, Urbain VI, répond à cette attente tout en offrant des garanties, car cet archevêque de Bari, a fait toute sa carrière antérieure à Avignon. Or, le nouveau pape s'aliène très vite les cardinaux par ses rudesses et son manque de savoir-faire. Cinq mois après, considérant l'élection précédente comme entachée d'irrégularité, les cardinaux élisent Robert de Genève qui prend le nom de Clément VII. C'était un français, neveu du cardinal Gui de Boulogne, un proche des Valois. Il s'installe à Avignon. Ce retour sur les bords du Rhône se faisait au prix d'un schisme. Cette division ne repose sur aucun différend doctrinal, mais sur des rivalités de personnes qui se doublent de clivages politiques et nationaux. Se rallient à Clément VII le roi de France et ses alliés. Rejoignent progressivement cette obédience les royaumes de la péninsule Ibérique. L'Italie, l'Allemagne et l'Angleterre restent attachées au pape de Rome. Il y a enfin des zones frontières, fort mouvantes et des pays incertains changeant éventuellement d'allégeance[31].

Le Grand Schisme confirme l'apparition d'un phénomène d'opinion dans l'Église. On écrit beaucoup, on parle encore plus. Ainsi fait Catherine de Sienne qui soutient Urbain VI. Le premier effet du schisme est d'amener les princes, le clergé et le peuple à s'exprimer sur le bien fondé des prétentions des deux compétiteurs. Les passions l'emportent souvent sur les raisons. À Naples, la reine Jeanne calque sa position sur celle du roi de France, mais le peuple reste attaché à Urbain VI. Clément VII est accueilli, en mai 1379, par une émeute. Il juge plus prudent de s'enfuir et la reine est contrainte de changer d'obédience par une insurrection. La suite est plus tragique encore[32]. En Castille, Jean Ier réunit fin novembre 1380 une vaste assemblée à Medina del Campo. Elle entendit les rapports de l'un et l'autre camp pendant six mois. Le roi prit parti pour Clément VII, sans convaincre tous ses sujets. Ailleurs, le prince préfère laisser la liberté. C'est le cas de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne qui prenant possession du comté de Flandre fit savoir en 1384 qu'il n'entendait contraindre aucun de ses nouveaux sujets. Les villes restent urbanistes, en dépit de pressions en sens inverse. Le Brabant reste neutre. D'un bout à l'autre de l'Europe, des anomalies dans les obédiences signalent dès le début du schisme le trouble des consciences[33]. Au fil des années, ce malaise est persistant, sinon croissant. Les princes et les gouvernements changent de politique, ce qui désoriente encore plus les fidèles.

Chacun veut l'unité de l'Église à sa façon. Les papes qui proclament leur volonté de se démettre si le compétiteur en fait autant, font en réalité preuve d'obstination et de mauvaise volonté. Une méfiance réciproque rend le dialogue impossible. Cette histoire est dans chaque camp ponctuée de coups de force,

de retournements de situation et de trahisons qui provoquent des raidissements. Chaque pape a des difficultés plus ou moins grandes dans son propre camp. Le refus grandissant de toute aide financière les met aux abois.

Quatre moyens de parvenir à l'unité de l'Église sont envisagés, explorés et utilisés, parfois à plusieurs reprises. Le premier est la voie de fait. Il s'agit de vaincre l'adversaire et de s'emparer de sa personne. Clément VII s'y essaye, mais les opérations militaires à partir de Naples échouent. Ces entreprises sont parfois camouflées sous des négociations. Le deuxième est la soustraction d'obédience, car sans partisans ni ressources les papes seront obligés de se démettre. Préconisée par les maîtres de l'Université de Paris, cette politique est appliquée par le roi de France. Elle est accueillie avec scepticisme dans l'Empire. Elle se heurte aux difficultés de la gestion quotidienne des Églises et échoue. Le troisième moyen est une convention entre les papes pour mettre fin au schisme. Ce cheminement bute sur la méfiance. Le quatrième est le recours à un concile général. Encore faut-il une autorité pour le convoquer, que les cardinaux et les évêques s'y rendent, et qu'il soit légitime.

À Pise, en 1409, un premier essai fait par des cardinaux dissidents des deux obédiences a un résultat incertain, puisqu'il aboutit à la désignation d'un troisième pape. L'assemblée réunie à Constance en est le prolongement. Elle doit à Sigismond de Luxembourg, élu roi des Romains en 1410, une bonne part de son crédit, car le souverain déploie beaucoup d'énergie pour que les différents royaumes y envoient leurs délégués. Cette réunion devient légitime, au sens canonique du terme, lorsque le pape de l'obédience romaine la confirme. L'Espagne qui tient pour Benoît XIII, successeur de Clément VII, reste longtemps sur la réserve[34]. En janvier 1416, le roi d'Aragon rompt avec l'obédience avignonnaise. L'essentiel de la chrétienté latine est représenté à Constance. La voie est libre pour l'élection d'un seul pape, universellement reconnu. La procédure choisie est exceptionnelle. Le conclave comprend les vingt-trois cardinaux venus des trois obédiences, ainsi que six représentants de chaque nation[35]. Le pape devait recueillir les deux tiers des voix des cardinaux et en obtenir autant parmi les délégués des nations. Martin V est élu le 11 novembre 1417.

Cette longue crise a semé le doute chez les fidèles, non sur le salut et les sacrements, mais sur les hommes d'Église et leur capacité à vivre conformément aux idéaux chrétiens. En dépit de la qualité religieuse de personnages éminents, oeuvrant sans relâche à la réunification de l'Église, la hiérarchie ecclésiastique est tenue en suspicion. Les accusations outrancières de la polémique ont déconsidéré les uns et les autres. Les censures ecclésiastiques brandies contre les partisans du compétiteur ont été méprisées, ce qui n'engage pas au respect des règles. Pendant tout ce temps, les chrétiens ont vécu la religion à leur niveau, tout en jugeant sévèrement les agissements des uns et des autres. La crise aiguise la conscience individuelle, en commençant par les personnes les mieux informées. Les princes ont plus que jamais la main sur les Églises de leur territoire, car il leur appartient de prendre des initiatives pour que cesse la division de l'Église. Au milieu de cette désolation, des voix indiscutablement religieuses et saintes s'élèvent dans l'un et l'autre camp : au début du schisme sainte Catherine de Sienne soutient le pape de Rome, saint Vincent Ferrier reste attaché à la papauté d'Avignon jusqu'au moment où l'Église du royaume d'Aragon se détache de Benoît XIII.

La crise conciliaire

La division de l'Église en deux obédiences aggravait les abus : les papes rivaux poussaient leurs candidats sur les bénéfices vacants dans les régions disputées, concédaient des faveurs excessives pour rallier des partisans et alourdissaient la fiscalité pour disposer de ressources supplémentaires. Ces faits

donnaient un singulier relief à toutes les critiques émises de longue date contre la curie pontificale. Les diverses péripéties permettaient d'en formuler beaucoup d'autres. Les cardinaux avaient agi avec légèreté en 1378 et faisaient preuve de beaucoup d'âpreté dans la défense de leurs privilèges. La composition du sacré collège n'était pas le reflet de l'Église universelle, ce qui avait permis à une faction de garder longtemps la mainmise sur l'administration pontificale[36]. Les clercs de la curie servaient leur protecteur, géraient leur carrière, cumulaient les bénéfices et une fois parvenus protégeaient leurs parents et amis. Les papes eux-mêmes n'étaient pas à l'abri de toute critique. Ils avaient promis de se démettre pour que l'Église retrouve son unité et n'en avaient rien fait. Leur ténacité aurait mérité une autre cause. L'obstination de Benoît XIII avait largement contribué à éloigner de lui jusqu'à ses partisans.

L'Église avait retrouvé l'unité par voie conciliaire, après bien des débats et en surmontant bien des obstacles. Il était séduisant de penser que la réforme tant souhaitée et toujours remise pouvait être accomplie par les mêmes moyens. Une commission travaille dès juillet 1417 sur ce thème. Certains essayent, sans succès, de retarder pour cette raison l'élection d'un nouveau pape. Il y a parmi les évêques, les abbés et les chefs d'ordres présents au concile une certaine méfiance sur l'orientation que la papauté peut donner à la réforme. En prenant les devants, le concile pouvait imposer ses vues. C'est ce qu'il fait, le 9 octobre 1417, avec la publication de décrets importants et en particulier celui connu sous le nom de *Frequens*[37]. Il imposait la réunion périodique de conciles généraux, le premier dans un délai de cinq ans, le suivant sept ans après, puis tous les dix ans. Le lieu était fixé d'avance et ne pouvait être modifié que pour des raisons graves. En cas de nouveau schisme, le concile devait se réunir d'office, sans attendre de convocation. Il serait juge d'une élection contestée et pourrait même désigner un nouveau pape. Ces dispositions reflétaient la pensée des universitaires parisiens. C'était imposer à la papauté le contrôle d'une assemblée.

Martin V s'en tient à la lettre du décret *Frequens* et convoque pour le 23 avril 1423 un concile à Pavie, puis le transfère à Sienne. Sept ans après, il fait de même. Le concile de Bâle s'ouvre en février 1431, quelques jours avant sa mort. Ni Martin V, ni son successeur Eugène IV n'avaient l'intention de s'y rendre, marquant ainsi leur méfiance. Ils s'y font représenter par un légat qui doit le présider et qui a le pouvoir de le dissoudre. D'emblée le conflit s'installe. C'est celui de deux conceptions de l'Église et de deux légitimités. La papauté ne pouvait renoncer à la primauté telle que l'avait entendue Grégoire VII, puisqu'elle l'avait exercée depuis sans grande contestation. C'est à l'Apôtre Pierre et à ses successeurs que le Christ avait donné tout pouvoir. Il en découlait le magistère pontifical et son autorité doctrinale. De son côté, le concile se considérait comme l'expression de l'Église universelle, à ce titre il s'estimait investi par l'Esprit Saint. Il ne pouvait errer, pas plus que la multitude des fidèles. « L'Église, quand elle est réunie en concile et même sans l'adhésion du pape, a un pouvoir qui lui vient immédiatement du Christ, car l'Écriture dit qu'elle est reine[38]. »

Fort de ces idées, le concile de Bâle admettait en son sein de simples prêtres, des gradués des universités et des religieux mendiants. À tout prendre, ils pouvaient se trouver inspirés par la sagesse et par l'Esprit autant et plus que les prélats. Les représentants des princes y étaient également en nombre, car les laïcs sont des chrétiens, fidèles d'une Eglise qui ne se réduit pas aux seuls clercs. Bref, les évêques ne constituaient pas la majorité. Le fait avait son importance, car lors des sessions du concile de Bâle le vote individuel l'emporta sur l'accord laborieusement négocié entre les nations, procédure qui avait prévalu lors des débats de Constance. Une telle assemblée tranchait par sa composition sur la structure hiérarchique de l'Église. Elle représentait plus largement le peuple chrétien et pouvait se faire l'écho de justes revendications. Ses membres manquaient d'expérience et pouvaient se laisser entraîner par des idées simplistes. Convaincue d'être souveraine, elle n'était pas prête à négocier et à composer.

Au début, le concile porte tous les espoirs de réforme. Sa convocation a été appuyée par les rois qui souhaitent la réforme. Ils en attendent également une limitation des interventions pontificales sur leur territoire. La papauté dont la position est précaire compte tenu de la situation en Italie est sur la défensive. Dès 1433, les positions se raidissent. Le concile confirme le décret *Frequens* et en précise les modalités d'application. Il refuse au pape le droit de le dissoudre ou de transférer le concile dans un autre lieu. Il exige la présence du pape à Bâle ou qu'il soit représenté par un légat agréé par deux tiers des cardinaux, faute de quoi le pape sera suspendu. En juillet 1433, le concile déclare que le pape sera déposé s'il persiste dans son attitude. Eugène IV condamne, puis accepte de mauvais gré et louvoie. Entre 1434 et 1436, divers décrets donnent le sens des réformes voulues par le concile. Le pape ne peut procéder à aucune nomination directe dans un bénéfice. Il est en droit de ne pas confirmer une élection et d'en exiger une nouvelle. Le nombre des cardinaux est limité à vingt-quatre. Choisis dans les diverses nations, ils doivent être âgés de trente ans et titulaires d'un grade universitaire. Le pape les nomme après avis écrit et signé des cardinaux. Les neveux du pape et des cardinaux vivants sont exclus de cette dignité. Lors de son élection un pape doit s'engager par serment à respecter ces décrets.

Le sens de ces décisions et de quelques autres comme la suppression de la fiscalité pontificale est évident. Le concile limite la liberté d'action de la papauté. On peut faire l'inventaire de ce qui relève de raisons objectives et de ce qui est inspiré par la rancoeur ou la démagogie. Il en ressort surtout que la papauté, en cessant de promouvoir les formes nouvelles de la vie religieuse, a perdu l'initiative. Son rôle pionnier qui avait fait sa force de Grégoire VII au XIIIe siècle s'est amenuisé. L'encadrement des fidèles, indispensable pour défendre l'orthodoxie, s'est accompagné d'un alourdissement administratif et d'un raidissement doctrinal, en fin de compte mal acceptés.

Les signes de rupture entre le concile et la papauté se multiplient. Certains cardinaux quittent Bâle dès 1435. La question de l'union avec les Grecs divise l'assemblée et les partisans du pape qui forment une minorité se font plus actifs. En avril 1437, il y a des séances houleuses, voire scandaleuses, sur le choix d'une ville où pourraient se tenir ces conversations. Eugène IV approuve les initiatives de la minorité et transfère le concile à Ferrare. À Bâle, l'assemblée dominée par des extrémistes, suspend le pape au début de 1438, dresse une liste de chefs d'accusation et le somme à comparaître. En 1439, le concile, où il ne reste plus que le cardinal Aleman, sept évêques et trois cents clercs, décide de déposer Eugène IV. Le duc de Savoie, Amédée VIII est élu à sa place sous le nom de Félix V. Les rois qui observaient déjà une prudente neutralité à l'égard du concile se gardent bien de rallier Félix V. L'aventure s'achève avec son abdication en 1449.

L'attitude des rois, de la neutralité au ralliement à la papauté, s'explique. Ils ne portent pas grand intérêt aux discussions théoriques et tiennent à éviter un nouveau schisme. Leurs ambitions politiques et militaires peuvent les conduire à opter pour un camp plutôt que pour un autre. En ce domaine les attitudes sont aussi changeantes que les situations et n'imposent pas des options durables. Dès qu'une certaine autonomie est assurée aux Églises nationales, les princes préfèrent traiter avec un pape plutôt qu'avec une assemblée qu'ils ne maîtrisent pas. En d'autres circonstances, la menace de schisme pourrait être sérieuse. La crise conciliaire révélait de très graves ruptures. Les Églises nationales ne vivaient pas à l'unisson de la curie romaine et de la papauté. La hiérarchie, cardinaux et évêques, se démarquait des universitaires, des ordres mendiants et du simple clergé que des opinions radicales pouvaient séduire.

1 P. Amargier, *Une Église du renouveau,* Paris, 1998.

2 L. Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève, 1378-1450,* Genève, 1973.

3 L. Oliger, « Petri Johannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistula », *Archivum Franciscanum Historicum,* t. 11, 1918, p. 309-373.

4 *Volumus quod fratres de domino papa et dominibus cardinalibus bene loquantur et honeste, et excessus ecclesiae quantum possunt commendent et excusent.* Th. Kaeppeli, A. Dondaine, *Acta* capitulorum provincialium Provinciae Romanae, Rome, 1941. Le sens précis du terme *excessus* est capital. Il est de toute façon négatif.

5 L. Gatto, Il *pontificato di Gregorio X (1271-1276),* Rome, 1959.

6 La portée du concile est discutée. Elle est jugée faible dans *1274, Année charnière,* Paris, 1977 et importante dans B. Roberg, *Das Zweite Konzil von Lyon,* Paderborn, 1990.

7 *Celestino V papa angelico,* L'Aquila, 1988.

8 P. Herde, *Cölestin V. 1294,* Stuttgart, 1981.

9 J. Coste, *Boniface Vlll en procès,* Rome, 1995, p. 3-32.

10 J. Favier, *Philippe le Bel,* Paris, 1975, p. 456 *sq*.

11 *Cf*. les premières lignes de la lettre du roi ordonnant l'arrestation des templiers. G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des templiers,* 2e éd. Paris, 1964, p. 16.

12 A. Demurger, *Vie et mort de l'ordre du Temple,* Paris, 1985, p. 235.

13 Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis,* § 380-385.

14 A. Demurger, *Chevaliers du Christ,* Paris, 2002, p. 226.

15 G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des templiers,* 2e éd., Paris, 1964, p. 36-42.

16 A. Demurger, *Chevaliers du Christ,* Paris, 2002, p. 274-291.

17 Pierre Jean Olieu est né à Sérignan près de Béziers, en 1248, est mort à Narbonne en 1298.

18 R. Manselli, *La lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, 1955.

19 J. H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum,* t. V, p. 128.

20 Cet aspect de leurs convictions apparaît dans la sentence de l'inquisiteur Michel le Moine, *cf*. Baluze, *Miscellanea,* t. 1, Paris, 1678, p. 198-211.

21 R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi,* trad. franç., Toulouse, 1989.

22 *Germen illud per regulam sparsit in filios quos sibi et deo per suum ministerium in observantia Evangelii generavit...* J.H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum,* t. III, p. 404.

23 S. Bonaventurae *Questiones Disputatae de perfectione evangelica. Opera omnia,* t. V, Quaracchi, 1898, p. 117-198.

24 Ch. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII,* Rome, 1995.

25 B. Guillemain, *Les papes d'Avignon,* Paris, 1998, p. 18-19.

26 B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société,* Paris, 1966.

27 H. Bresc, « La genèse du schisme : les partis cardinalices et leurs ambitions dynastiques », *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident,* Paris, 1980, p. 45-57.

28 Récit rapide et très éclairant dans B. Guillemain, *Les papes d'Avignon,* Paris, 1998, p. 119 *sq*.

29 P. Amargier, *Urbain V,* Marseille, 1987.

30 R. Fawtier, L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa,* 3e éd. Paris, 1948, p. 133-158.

31 Ils sont nombreux, *cf*. l'exemple de Florence : E.-R. Labande, « L'attitude de Florence dans la première phase du schisme », *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident,* Paris, 1980, p. 483-492.

32 E.G. Léonard, *Les Angevins de Naples,* Paris, 1954, p. 453 *sq*.

33 H. Diener, « Die Anhaenger Clemens' VII in Deutschland », *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident,* Paris, 1980, p. 521-531.

34 Sur ces moyens, E. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire,* Paris, 1962. t. 1, p. 45-166.

35 Le concile est divisé en nations, Italie, France, Allemagne, Angleterre et Espagne, qui ont chacune leur président et qui se réunissent à part pour examiner les diverses questions. L'assemblée générale entérine les accords intervenus entre les nations.

36 *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon,* Rome, 1990.

37 J.B. Mansi, *Amplissima collectio,* t. XXVII, c. 1159.

38 J. Leclercq, *L'idée de royauté du Christ,* Paris, 1959, p. 198.

Chapitre 3

L'essor de la vie spirituelle

Alors que l'Europe est accablée de maux nombreux qui s'ajoutent les uns aux autres : récession économique et difficultés financières, conflits militaires entre royaumes, émeutes et guerres sociales dans les villes, dévastations des campagnes par les routiers, épidémies et mortalités et alors que l'Église est elle-même secouée par diverses crises : contestation de la théocratie pontificale, difficultés du pontificat de Jean XXII, Grand Schisme, crise conciliaire, la vie religieuse est intense dans toute la chrétienté latine. Elle gagne en profondeur spirituelle ce qui lui donne une tonalité nouvelle. L'exacte description du phénomène se heurte à la diversité des faits à prendre en compte et l'interprétation de ces changements demeure largement hypothétique. Les explications simples négligent trop la réalité.

Il n'y a pas de rupture avec les habitudes, mais l'addition de faits nouveaux caractéristiques signale un changement. Les processions, pratique traditionnelle de piété, scandent toujours les événements. On en fait autant sinon plus qu'auparavant. Le civique s'y mêle au religieux, comme d'habitude. Ainsi, le 9 juin 1311, Sienne qui s'est vouée à la Vierge à la veille de la bataille de Montaperti accompagne jusqu'à la cathédrale la madone de Duccio di Buonisegna exécutée en mémoire de cet événement. Rien de neuf à ce niveau. Viennent s'ajouter, dès les dernières années du XIIIe siècle, des manifestations de dévotion véhémente et plus individuelle, connues évidemment lorsqu'elles deviennent presque indiscrètes. Les récits abondent. Ainsi, Marguerite de Cortone a une vision de la Passion du Seigneur, pendant qu'elle est dans l'église des franciscains. Hors de ses sens, elle suit le déroulement du récit évangélique comme si elle était présente. Elle le mime et le commente avec force larmes et exclamation une journée entière, devant une assistance émue par un spectacle aussi inouï[1]. Dans une petite ville nul ne peut ignorer un tel événement. Il y a comme un envahissement de la vie quotidienne par la mystique. Or, pour rester en Italie centrale, Angèle de Foligno, Claire de Rimini et bien d'autres, par la parole ou par le geste, attestent une présence intense du spirituel. Ces saintes femmes, toutes simples tertiaires, vivent en ville au contact de ses habitants[2]. De tels faits se multiplient au XIVe siècle, non sans avoir quelques conséquences spirituelles sur les témoins, puis sur le voisinage. C'est assez pour infléchir l'atmosphère religieuse d'une contrée.

Or, dans les mêmes décennies, plus tôt ici, plus tard ailleurs, une sensibilité très vive a libre cours et se manifeste sans grande retenue en de nombreuses occasions, qu'il s'agisse de faire partager la joie ou la douleur. Ainsi, cris et clameurs accompagnent les interventions d'un saint, à la fois attendues et sollicitées. En Provence, des livres de miracles tenus au jour le jour ou les enquêtes des procès de canonisation permettent de se faire une idée des sentiments d'une foule. Une spontanéité certaine ne s'embarrasse d'aucune contrainte[3]. Il n'en va pas différemment ailleurs, dès qu'une documentation permet de suivre le comportement du peuple. Dans le recours aux saints, toute l'attention est tournée vers le secours que l'on peut attendre d'eux. La demande de guérison est prépondérante, ce qui met en évidence une perception très vive du charnel. L'urgence en ce domaine bouscule les conventions et les hiérarchies.

Les pratiques liées à la célébration de la mort révèlent le même mélange de tradition et de sensibilité

nouvelle. Le rituel des funérailles, socialement codifié, avec sa pompe et son ostentation, masque le goût du macabre qui s'étale avec une certaine complaisance dans les monuments funéraires. L'horreur de la mort est bien présente. Or, ce n'est pas le dernier mot d'une attitude simplement pathétique. Des confréries s'emploient à hâter le salut des défunts en faisant célébrer des messes pour les âmes du purgatoire[4]. C'est l'ensemble qu'il faut prendre en compte, car la mort est investie de sentiments complexes, plus équilibrés qu'il n'y paraît[5]. Il en va de même pour toutes les attitudes humaines. Qu'il s'agisse de violence ou d'activités charitables, les sentiments s'expriment avec véhémence. Le tragique l'emporte, non sans une part de rhétorique qui camoufle le reste, car la joie de vivre et les frénésies qu'elle inspire s'étalent également sans pudeur excessive.

À la propension aux excès s'ajoute une certaine instabilité des sentiments. Les attitudes sont mobiles et changeantes, les revirements spectaculaires et déconcertants. Les individus passent de l'amour à la haine, de l'exaltation spirituelle au péché, de la violence à la soumission avec facilité. Un prince comme Louis d'Orléans, frère de Charles VI, ne cesse de faire référence aux idéaux les plus élevés aussi bien en ce qui concerne la vie spirituelle que la courtoisie. Le prince néanmoins est cruel et très enclin au péché de la chair. Chacun suit ses impressions successives sans trop de discernement. Aussi des propos outranciers ou de simples récits suffisent-ils à provoquer des émotions et des émeutes. Les accès de colère paraissent plus prisés que les actions conduites avec circonspection jusqu'à leur terme. Dans un tel contexte, une personnalité aux idées bien arrêtées peut imposer sa solution, comme on le voit à Vaucouleurs, puisque Jeanne d'Arc finit par emporter de guerre lasse l'accord du sire de Baudricourt[6]. En sens inverse, les souverains avisés savent utiliser le prestige des saints ou les miracles qui se produisent sur leur tombe pour faire avancer leurs affaires. Le religieux est manipulé avec précaution et doigté. Une erreur de jugement peut être fatale comme le montre la condamnation de Jeanne d'Arc.

En dépit de tous ces contrastes, il y a une certaine cohérence. Le spirituel entre comme une composante dans les événements et sa spécificité paraît plus accusée qu'aux siècles précédents. Les propos prophétiques, les exigences des saints, les miracles et toutes les formes d'imprévu engendrent une vision spirituelle qui l'emporte sur les dures réalités. Cet idéalisme s'impose et tout l'effort de mise en ordre repose sur lui. Le temps est à la subjectivité et à l'expérience intérieure. C'est le fil directeur qui unit toutes les perceptions portant sur des faits individuels.

Des temps nouveaux

Comme aux siècles précédents la dévotion est bien attestée dans les cloîtres et les monastères. Certains ordres anciens s'installent en ville où à la périphérie, non sans donner à leur vocation une certaine inflexion. Les chartreuses sont très prisées, les papes, les rois et les villes souhaitent en avoir à proximité[7]. Ainsi, Philippe le Hardi fonde aux portes de Dijon celle de Champmol, en 1383, pour servir de lieu de sépulture à sa dynastie. L'expérience religieuse de ces ermites est tenue pour exemplaire par les laïcs. Elle déborde maintenant le désert et trouve une audience élargie. Des écrits spirituels prolongent cette influence. Le monachisme ancien n'a pas dit non plus son dernier mot, il s'est adapté en envoyant ses meilleurs sujets faire des études. Le pape Benoît XII a été cistercien et docteur en théologie avant d'être évêque. Guillaume de Grimoard a été moine, puis abbé de Saint-Victor de Marseille et pape sous le nom d'Urbain V. Homme de vraie religion, il est aimé de Catherine de Sienne comme de Pétrarque. Il a laissé le souvenir d'un saint. Bref, il y a toujours expérience religieuse dans le monde monastique et, aux XIVe et XVe siècles, elle trouve écho et prolongement en ville, au service de l'Église.

À vrai dire, l'Europe est plus nettement urbanisée qu'aux siècles précédents. Le renforcement des

pouvoirs s'est fait à partir des villes et elles dominent plus complètement les campagnes. Il y a certes des ermitages où réside une petite élite qui médite sur la réforme des ordres et de l'Église, sans cesser de rêver d'un renouveau[8]. Néanmoins la vie religieuse habituelle se noue en ville autour de ses différentes institutions. Les nouveaux venus du siècle dernier ont désormais une place reconnue, même si toutes les oppositions n'ont pas cessé. Dans l'essor de la vie spirituelle les religieux mendiants jouent un rôle capital. Ils se sont installés tout au long du XIII[e] siècle et leurs couvents sont nombreux[9]. Au début du XIV[e], franciscains et dominicains complètent par des fondations mineures un dispositif presque achevé. Il y a certes quelques provinces où ils arrivent avec un certain retard[10]. Les augustins ont une place discrète mais efficace. On les rencontre dans l'entourage de Catherine de Sienne. Certains sont des correspondants réguliers des humanistes. Les carmes sont, eux aussi, présents et actifs. Dans les villes importantes les quatre Ordres sont implantés. Les simples bourgades peuvent avoir l'un ou l'autre. À l'échelle de l'Europe, l'ensemble forme un réseau très dense. Les franciscains paraissent jouir d'une audience dominante en Italie et en Provence. Les dominicains et les augustins l'emportent en Allemagne. À vrai dire, les biographies de saints personnages et les procès de canonisation montrent qu'il y a interpénétration des différentes influences. Autour de Catherine de Sienne, tertiaire dominicaine, on rencontre, en plus des religieux du même ordre, un franciscain, des augustins, un chartreux.

Dans les grandes villes les couvents de Mendiants représentent des centres religieux exceptionnels. À Florence, à Santa Croce, la présence de Pierre Jean Olieu pendant quelques années confirme un penchant pour une vie franciscaine rigoureuse et savante. Le couvent est fréquenté par Dante. Giotto y décore certaines chapelles. À Paris, les écoles de théologie des couvents dominicains et franciscains sont intégrées à l'Université et les religieux y poursuivent des études pour obtenir le grade de docteur. Les plus grands esprits passent par ces couvents. À Cologne, le *studium* dominicain fondé par Albert le Grand développe une théologie plus marquée par le néoplatonisme. Les autres ordres et les clercs séculiers s'efforcent de ne pas être en reste. Toutes ces activités se déroulent sur fond de crises et de difficultés qui tiennent aux malheurs des temps.

Longtemps les fondations destinées à accueillir les vocations féminines ont été peu nombreuses. Elles étaient liées aux bénédictins, aux cisterciens ou aux chartreux par l'inspiration, car l'affiliation à un ordre particulier n'est pas une question essentielle. Les moniales et religieuses ne sont pas en général exemptes de l'autorité de l'évêque et rares sont les couvents qui relèvent du pape. Dans le courant du XIII[e] siècle, sur l'initiative des rois, des reines ou de saintes femmes, les établissements féminins se sont multipliés. Ils restent le plus souvent isolés, d'autres essaiment et forment une congrégation. Les plus hautes autorités de l'Église s'intéressent aux fondations faites dans l'orbite des grands ordres, comme les Sœurs Pauvres de Claire d'Assise. Elles reçoivent le privilège d'exemption. Puis, en 1227, Grégoire IX en confie le soin au ministre général des franciscains. Claire écrit une *Règle* qui est approuvée par Innocent IV, en 1253, quelques jours avant la mort de la sainte. Bref, il y a là comme la branche féminine de l'ordre des Mineurs, développant avec quelques adaptations la même spiritualité. Directeurs spirituels et confesseurs choisis parmi les franciscains entretiennent ce lien en permanence. Les clarisses sont en forte expansion entre 1250 et 1350 et leur présence est plus ou moins forte selon les régions[11]. Les fondations relevant des dominicains ont un destin comparable.

La multiplication des couvents féminins paraît engendrer une trop lourde charge pour les Frères Prêcheurs. Le chapitre général de Paris, en 1228, interdit aux frères d'admettre dans l'ordre de nouveaux monastères ou de recevoir des religieuses. Cette défense est renouvelée dans les années qui suivent, en vain. Clément IV, en 1267, charge officiellement les dominicains d'assurer la direction spirituelle des moniales. C'est en Allemagne que l'effet est le plus spectaculaire. Au début du XIV[e] siècle, il y a plus de

soixante et dix monastères de dominicaines. La seule ville de Strasbourg en compte sept. Cette extraordinaire floraison n'est pas sans conséquence. En 1289-1290, le provincial recommande de choisir des frères instruits et prudents pour diriger les moniales. Aussi, le courant mystique qui s'épanouit dans les monastères féminins porte-t-il la marque de l'intellectualisme des Frères Prêcheurs. Ces théologiens, sollicités par des auditoires dont les préoccupations sont spirituelles, élaborent une mystique où convergent des élaborations doctrinales très aiguës et l'expérience spirituelle.

Les monastères féminins, en Italie comme en Allemagne, contribuent largement au rayonnement des ordres religieux. Les moniales savent se faire l'écho de cet enseignement spirituel, car elles reçoivent des visites et parlent. À vrai dire, se noue entre le monastère, la ville et les environs des liens où la spiritualité recoupe les solidarités familiales.

Autour de ces pôles principaux de vie spirituelle que constituent les grands couvents masculins et féminins apparaissent des tiers ordres, des confréries et d'autres cercles de piété qui sont autant de relais pour la vie religieuse[12]. Cette structure associative est tenue pour si efficace que la fondation de confréries est encouragée. Il est impossible de mettre de l'ordre dans ce foisonnement, tant les buts et les activités sont variés, tant le social se mêle au religieux[13]. Des confréries gèrent des institutions comme les hospices et font œuvre de bienfaisance, elles s'occupent des funérailles de leurs membres, organisent la vie d'un métier ou collectent des fonds pour faire célébrer des messes. Elles tiennent leurs réunions dans les églises paroissiales, dans les chapelles, dans les hôpitaux et ailleurs encore. Leurs liens avec les institutions ecclésiastiques sont extrêmement variables, étroits ou lâches selon les cas. Un tiers ordre est une branche laïque d'un ordre religieux. Il a une règle, des supérieurs et reçoit des religieux un enseignement et une direction. Il n'est pas assuré pour autant de ne pas dévier, comme le montre l'exemple des tertiaires franciscains liés aux disciples d'Olieu dans le Midi de la France. Les expériences spirituelles les plus stupéfiantes sont en Italie le fait de tertiaires des différents ordres.

Les contours d'autres organismes bien présents en ville sont flous, sinon tout à fait incertains. C'est le cas des béghards et béguines. Le terme revêt un sens un peu différent selon les régions. Dans les pays méridionaux il s'agit de tertiaires franciscains[14]. Dans la vallée du Rhin et dans les Pays-Bas, il désigne des hommes et des femmes qui ont choisi de vivre l'Évangile. Le plus souvent ce sont de pieux laïcs, ni retirés du monde, ni reclus, ni religieux à proprement parler, qui vivent autour d'une église pour en suivre les offices. Les béghards restent habituellement isolés. Par contre, en Flandre, dans la vallée du Rhin, les béguines se groupent dès la fin du XIIe siècle. Elles occupent alors de petites maisons indépendantes autour d'un jardin clos, le béguinage. Elles se retrouvent à l'église à l'heure de la prière. Elles ne font pas de vœux de religion, mais simplement une promesse de chasteté temporaire pour tout le temps de leur séjour au béguinage. Des statuts leur imposent une obéissance générale à l'autorité ecclésiastique locale et leur donnent une supérieure. L'entrée au béguinage comportait un noviciat auprès d'une béguine plus âgée. Ce n'est qu'après trente ans et six ans d'expérience qu'une béguine réside seule. Les béguines peuvent enfin quitter leur retraite pour retourner dans le monde. C'est une communauté tranquille et pieuse qui accomplit de petits travaux pour subvenir à ses besoins et qui prend grand soin des malades et des pauvres. L'humilité et la simplicité les préservent longtemps de toute prétention doctrinale.

Ces communautés sont nombreuses dans la vallée du Rhin. À Cologne, on a décompté 169 béguinages qui ont de 3 à 67 personnes par maison[15]. Parfois un souffle de dévotion intense parcourt ces petits groupes qui sont à la recherche de tout enseignement spirituel. Ces milieux peuvent vibrer à toutes les nouveautés et être séduits par des idées peu orthodoxes. C'est la rançon d'une acuité spirituelle bien réelle. D'autres groupes sont plus près de l'hérésie comme les Frères du Libre Esprit[16]. Il y a là des communautés unies par les mêmes tendances spirituelles et en fait indépendantes les unes des autres, pour

la discipline comme pour la doctrine. L'idée d'une secte unique doit, semble-t-il, être abandonnée. Il n'est pas étonnant, pour cette raison, qu'ils soient désignés par toutes sortes de noms : Bons enfants, Sœurs de la pénitence, Pauvres du Christ, Turlupins. On les appelle aussi béghards, ce qui ne simplifie pas la question. Les origines des Frères du Libre Esprit sont obscures et, vraisemblablement, aussi variées que leurs diverses opinions. On relève chez eux des thèmes eschatologiques inspirés de Joachim de Flore ou de mouvements messianiques antérieurs. La pauvreté des franciscains n'y est pas sans écho. Les influences cathares sont plus apparentes sur le vocabulaire que sur le fond. Enfin, la mystique de l'union à Dieu jusqu'à la fusion s'explique également par des reviviscences panthéistes, à mettre au compte du néoplatonisme médiéval. Il était certainement fort difficile pour les autorités ecclésiastiques de distinguer entre ces différents groupes, d'autant qu'ils paraissent perméables aux idées et pratiques voisines.

Ce paysage est celui que donnent ces différents cercles où la vie religieuse est intense. Il serait naïf d'imaginer que le peuple chrétien est uniformément fervent et pratiquant partout. Il y a des différences. Certaines sont régionales. Elles ne recouvrent pas forcément les clivages politiques : Sienne, ville gibeline, est peut-être plus religieuse que Florence qui est guelfe. Il paraît acquis que le comportement religieux des hommes et des femmes tend à se distinguer et que la religion devient, dès ce siècle, une spécialité féminine. Le fait ne signifie pas un fort détachement masculin vis-à-vis de la foi chrétienne et de l'Église, mais une réserve plus marquée à l'égard des manifestations extérieures de cet attachement. Il y a aussi des signes d'un net affranchissement religieux. Il concerne en général des personnages de premier plan. L'attitude paraît liée aux vicissitudes de la politique qui les met souvent en conflit avec le clergé. Ils sont conduits par leurs fonctions à passer outre aux censures ecclésiastiques et à juger des actions des hommes d'Église d'un point administratif. Un prévôt de Paris ne se confesse pas et ne fait pas ses Pâques. C'est le cas de bourgeois bien connus ou de quelques grands personnages. Ils se signalent par l'acceptation sans trouble, plusieurs années durant, de la condition d'excommunié. Entre la ferveur religieuse et cette réserve politique, il y a place pour toutes les attitudes.

Les débuts de la mystique

Dès les dernières années du XIIIe siècle, l'expérience spirituelle individuelle prend une importance nouvelle, confirmant la tendance générale à l'intériorisation de la vie chrétienne. Les lettrés et savants s'efforcent de raisonner et d'expliquer, tant bien que mal, la contemplation religieuse ou la mystique qui est l'union de l'âme à Dieu. L'étude philosophique de l'âme a fait tant de progrès que les théologiens ne sont pas à cours d'arguments[17]. Les esprits plus simples se bornent à faire le récit de ce qu'ils vivent avec les moyens dont ils disposent. Poèmes ou traités en langue vulgaire témoignent d'une capacité créatrice réelle et forte chez des personnes n'ayant pas une formation de lettrés. La part de l'oral est importante, car certaines œuvres sont dictées par des mystiques qui ne savaient pas écrire. *Le Dialogue* de Catherine de Sienne est une œuvre de cette espèce[18]. D'une façon générale, cette piété n'est pas en rupture avec la tradition chrétienne antérieure, elle la prolonge comme le montrent les nombreux emprunts à saint Bernard.

À vrai dire, les premières expressions de la vie mystique se trouvent dans des œuvres du XIIe siècle, sans qu'il faille en tirer une conclusion hâtive, car l'expérience intérieure peut se vivre, sans jamais s'écrire. Néanmoins, les *Sermons sur le Cantique des cantiques* de Bernard de Clairvaux et les *Méditations* de Guigues Il le Chartreux paraissent comporter les premiers essais, discrets et malhabiles, d'une formulation écrite d'une expérience intérieure déconcertante. Avec le XIIIe siècle, cette expérience religieuse devient plus fréquente. Dans la préface de la *Vie de Marie d'Oignies*, Jacques de Vitry évoque

ces « saintes femmes qui, tout en vénérant l'Église du Christ et ses sacrements avec une piété profonde, encouraient dans leur propre pays un rejet et un mépris presque unanimes »[19]. Puis il fait état d'expériences bouleversantes, car ces béguines se vouent « à leur Époux céleste » et connaissent « l'ivresse spirituelle et le ravissement »[20]. Leur vie comporte pourtant des souffrances physiques et une réelle pauvreté. Jacques de Vitry s'efforce de dissiper les préventions que provoque la nouveauté de ce genre de vie, en écrivant la vie de celle dont il a été le confesseur.

La sensibilité religieuse s'exprime directement dans l'œuvre d'Hadewijch d'Anvers. Sous ce nom sont regroupés les poèmes de deux béguines portant ce nom, l'une écrit au milieu du XIIIe siècle, l'autre nettement plus tard. Dès le milieu du siècle, Hadewijch trouve les formules pour traduire une expérience de l'amour extatique. « Au noble amour entièrement je me suis donnée : que je perde ou gagne tout est sien sans différence. Que m'est-il advenu ? je ne suis plus à moi : il a de mon esprit englouti la substance »[21]. L'âme est emplie de Dieu et dépossédée de soi-même. Il ne s'agit pourtant que de vie intérieure. Dans les poèmes plus tardifs la transformation de l'âme en Dieu jusqu'à retrouver la similitude perdue devient un thème dominant. « Dans l'intimité de l'Un, ces âmes sont pures et nues intérieurement, sans images, sans figures, comme libérées du temps, incréées, dégagées de leurs limites dans la silencieuse latitude[22]. » Il y a là sentiments et subjectivité. Transposer cette expérience dans le domaine philosophique et théologique donne à ce vocabulaire la rigueur des concepts. Chaque terme peut ouvrir un abîme. Maître Eckhart qui raisonne sur cette expérience et la formule en théologien n'en évite pas tous les pièges.

Les béguines n'ont pas l'exclusivité d'une vie intérieure intense. Les monastères féminins, cisterciens le plus souvent, ne sont pas en reste. Ils accueillent d'ailleurs de nombreuses béguines qui poursuivent leur itinéraire dans ces cadres plus fermes. Longue est la liste des moniales qui illustrent cette marche vers la spiritualité. Dans la dernière décennie du XIIIe siècle, l'œuvre la plus marquante est *Le Héraut* de Gertrude d'Helfta. Elle fait elle-même le récit des grâces reçues lors de son illumination de 1281[23]. La vie mystique ne concerne pas seulement la Flandre ou la vallée du Rhin. La vie de sainte Douceline, écrite en provençal par Philippa de Porcelet, décrit les longues oraisons et les extases d'une femme hors du commun allant de Hyères à Marseille[24]. L'expérience, passablement singulière, se déroule dans un milieu inspiré par le franciscanisme[25]. En Italie, Angèle de Foligno découvre sa vocation lors d'un pèlerinage à Assise. Les saintes femmes sont nombreuses dans toutes les régions et suivies attentivement par le clergé et les religieux.

À vrai dire, être en rapport avec le divin est de tous les temps, seules les modalités changent. La nouveauté tient à la place faite à la vie intérieure, à l'affectivité et à la méditation. Cette piété a tiré profit de la pratique de l'analyse liée à la confession auriculaire. Elle est entretenue par une prière assidue et silencieuse attestée chez les pieux laïcs[26]. Elle utilise des concepts assez communs empruntés à la rhétorique ou à la philosophie. Néanmoins, cette vie mystique n'élimine pas les autres formes de contact avec le ciel. De la fin du XIIIe au XVe siècle, il n'est pas démodé d'avoir des visions ou des rêves[27]. Ces expériences sont souvent prophétiques, politiques et polémiques, le religieux y côtoie le profane[28]. Ce mélange, c'est la vie même, comme le montrent les interventions de Catherine de Sienne dans les affaires de son temps.

En Italie, la vie mystique doit plus à l'expérience de François d'Assise et reste plus proche de l'Évangile. Catherine de Sienne ne paraît pas avoir eu d'autres lectures que le Nouveau Testament. En Europe du Nord, la vie mystique est philosophiquement plus élaborée. Elle apporte à l'âme un étrange sentiment de liberté et de plénitude qui peut déboucher sur des propos douteux et des attitudes affranchies. Elle est susceptible d'alarmer pour cette raison les autorités ecclésiastiques. On ne sait quelle place il faut faire aux déviations. Il est certain qu'une béguine suspecte, interrogée par l'inquisition,

laisse plus de traces dans la documentation qu'une tertiaire, dont seul le confesseur peut éventuellement parler.

Au cœur de toute mystique, il y a une liberté spirituelle qui pose un grave problème dès qu'elle s'affranchit. Une âme parvenue à un certain état de perfection spirituelle ne se sent plus soumise à aucune autorité hiérarchique. Elle est comme divinisée et fondue en Dieu. Elle en a l'expérience et elle est au-dessus de la foi, connaissance imparfaite. Il n'y a pour elle ni péché ni morale. L'âme vit selon un autre régime. Mais toutes les fantaisies et toutes les extravagances peuvent passer par-là. Il n'y a plus ni critères, ni point de repères sinon l'expérience elle-même. Dès la deuxième moitié du XIIIe siècle, une littérature anonyme véhicule ces propositions, sous forme diluée et parfois dans des poèmes mystiques de belle facture et de haute volée. Il est difficile d'y faire la part de ce qui revient aux Frères du Libre Esprit, de ce qui est l'œuvre de béghards et de béguines, car ces milieux sont perméables. Les procès devant l'Inquisition, les réfutations et les lettres de tel ou tel évêque donnent une vue assez complète de ces doctrines.

Le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete est l'œuvre la plus significative de cette littérature difficile à situer[29]. Le livre a été écrit en langue vulgaire, vers 1300. Avant 1306, l'évêque de Cambrai, diocèse dont relève Valenciennes, ville de Marguerite Porete, fait brûler le livre et en interdit la diffusion. Arrêtée en 1309, Marguerite Porete qui ne répond même pas aux questions qu'on lui pose est condamnée par l'inquisiteur et par un tribunal de maîtres régents. Livrée au bras séculier, elle est envoyée au bûcher en 1310. En 1311, le *Miroir* est sans cesse cité dans les décrets du concile de Vienne, qui condamnent les erreurs des béghards. L'œuvre se répand rapidement. Elle est introduite en Angleterre et fait l'objet de deux traductions pendant le XIVe siècle. Il en existe également plusieurs versions italiennes. Le *Miroir* décrit une ascension mystique. Les sixième et septième états portent nettement la marque d'un panthéisme mystique. L'âme est alors absorbée et anéantie en Dieu, si l'on peut encore parler de l'âme, car il n'y a plus que Dieu qui est tout. L'âme est ainsi déifiée. Il n'est plus besoin ni de la foi ni des sacrements pour connaître Dieu. Fondue en Dieu, l'âme ne peut plus pécher et n'a plus besoin de rédemption. Elle est parfaite et libérée de tout sentiment de remords, car tout ce qu'elle peut entreprendre, c'est Dieu qui le fait. Absorbée en Dieu, elle a la conviction de sa propre éternité, de sa déification et même de vivre la béatitude éternelle, installée dans le repos et la tranquillité de la Trinité. Il est bien évident que l'Église, dont la mission terrestre est d'être médiatrice entre les hommes et Dieu, par la foi et les sacrements, ne goûtait guère cette mystique qui se dégageait d'un coup d'aile de toutes les contraintes du monde et de la religion.

Maître Eckhart

On sait peu de choses de la vie de Maître Eckhart jusqu'à son procès[30]. Il est acquis qu'il a fait trois séjours à Paris, au couvent Saint-Jacques, pour y étudier et pour enseigner dans les chaires de théologie que les dominicains occupent à l'université. En 1300-1302, il reçoit directement du pape Boniface VIII le grade de maître. Il y enseigne à nouveau en 1311-1313. Parallèlement, Maître Eckhart remplissait diverses charges qui attestent son crédit parmi les siens. Avant 1298, il est prieur du couvent d'Erfurt et vicaire général de Thuringe, en 1303, prieur de la province de Saxe. En 1314, il est à Strasbourg comme vicaire général de son ordre avec juridiction sur les couvents de l'Allemagne du Sud. En 1322, il est régent du *studium* des dominicains à Cologne. C'est pendant cette période d'activité dans la vallée du Rhin qu'il se consacre à la direction spirituelle des monastères de moniales.

En 1326, l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg, le fait citer devant deux inquisiteurs qui

dressent une liste de quarante-neuf erreurs tirées de ses œuvres. Maître Eckhart explique le sens des propositions incriminées et son mémoire justificatif témoigne de sa volonté d'orthodoxie, comme de l'incompréhension et de la mauvaise foi de ses juges. On lui soumet alors une nouvelle liste d'erreurs. Le procès devient si complexe, si suspect et si envenimé, que Maître Eckhart fait appel au pape, se soumettant d'avance aux décisions du Saint-Siège. Il fait, le 13 février 1327, une déclaration d'orthodoxie dans l'église des Prêcheurs à Cologne. Il meurt la même année, à Avignon vraisemblablement, au cours du voyage entrepris pour sa défense et avant que son procès ait été jugé. En mars 1329, quinze propositions de Maître Eckhart sont condamnées ainsi que deux autres qu'il n'a jamais reconnues pour siennes.

Maître Eckhart laisse une œuvre latine et une œuvre allemande. L'œuvre latine a été longtemps méconnue, alors qu'elle est indispensable pour comprendre sa pensée dans sa précision et sa subtilité. Elle est le fruit de son enseignement à Paris, à Strasbourg, à Cologne et dans divers couvents de son ordre. Elle comporte les ouvrages classiques dans une carrière de théologien. Elle est inachevée ou pour une part perdue[31]. Sa doctrine est incontestablement un intellectualisme venu de Thomas d'Aquin dont l'ordre des Prêcheurs a fait sa doctrine officielle. Cependant un souffle mystique exceptionnel anime cette scolastique jusque dans ses subtilités. On n'y relève rien qui puisse alarmer un inquisiteur.

L'oeuvre allemande comprend les traités *De l'homme noble* et le *Livre de la consolation divine* et des sermons. Ces derniers ne sont connus souvent que par des transcriptions d'auditeurs. Certaines de ses propositions prennent alors un ton nouveau et une forme paradoxale. Une lecture orthodoxe est possible, mais certaines formules éveillent les plus troublants échos. Le thème essentiel est la naissance du Verbe de Dieu dans le fond de l'âme. L'infinie distance qui les sépare fait que la présence de Dieu ne s'accomplit que si l'âme est totalement dépouillée et réduite à la nudité spirituelle. Le fond de l'âme devenu transparent est le lieu de la lumière et de l'étincelle divine. On ne saisit pas toujours exactement si l'âme et l'étincelle sont distinctes de Dieu ou si elles sont confondues. Cette mystique est intellectuelle. Elle élimine toute effusion sentimentale, elle bride également toutes les manifestations extérieures, comme l'extase, ne les comptant pour rien dans un itinéraire spirituel tout intérieur et tout intellectuel. Il est d'une rigueur qui tranche sur l'effusion des béguines.

Les thèmes développés dans les œuvres allemandes prennent, dans le contexte spirituel de ce temps, une résonance qui peut évoquer l'œuvre de Marguerite Porete ou les élaborations des Frères du Libre Esprit. Une certaine parenté existe, mais il est difficile d'en définir la portée et le sens. La chronologie conduit à penser que maître Eckhart a emprunté le vocabulaire employé dans ces milieux mystiques orthodoxes ou non. Il a fait une profession d'orthodoxie indiscutable et entendait donner à la mystique des fondements théologiques solides, même si certaines formules passent pour équivoques.

Les disciples de Maître Eckhart

La bulle *In agro dominico* condamnant diverses propositions de Maître Eckhart n'a été publiée que dans le diocèse de Cologne. Elle ne semble pas avoir porté grand tort à son crédit, soit qu'elle ait été ignorée ailleurs, soit que l'incompréhension des problèmes mystiques qu'elle révèle, l'ait rendue inopérante. L'enseignement de Maître Eckhart est particulièrement fécond dans les monastères féminins de l'ordre des Frères Prêcheurs, dont certains deviennent de véritables écoles de mystique. Une abondante littérature féminine en fait connaître quelques manifestations. Ainsi les *Vitae sororum* du couvent des Unterlinden à Colmar et celles d'Adelhausen à Fribourg-en-Brisgau, la *Chronique* du monastère de Töss, près de Winterthur, les *Visions* de Christine Ebnerin et les *Révélations* d'Adélaïde Langmann du couvent d'Engelthal près de Nuremberg, témoignent en des genres divers de cette ferveur[32].

Des disciples viennent prolonger l'enseignement du maître. Jean Tauler, qui a été à Cologne le disciple d'Eckhart, est actif dans la vallée du Rhin, jusqu'à Bâle, au gré des circonstances politiques et des obligations de la prédication[33]. À sa mort, en 1361, il n'a rien publié, mais ses sermons recueillis par des auditeurs circulent dans les milieux spirituels rhénans. Prédicateur plus que théologien, il développe avec prudence et clarté l'enseignement d'Eckhart qu'il rend accessible par des comparaisons plus familières, alors que le vocabulaire essentiel reste celui de son maître.

Henri Suso est mieux connu, car cet homme sensible a laissé beaucoup de renseignements sur lui-même. Une de ses filles spirituelles a écrit sa vie en y incorporant des fragments de ses œuvres et des récits peut-être légendaires[34]. C'est un disciple direct de Maître Eckhart, car il a fait des études à Cologne, après 1320. Il écrivit, vraisemblablement vers 1329, le *Livre de la vérité* pour défendre l'enseignement de son maître. Sous forme de dialogue, cet ouvrage donne des idées de Maître Eckhart une vue moins paradoxale. Traité raffiné et vigoureux, il vaut à son auteur la suspicion et une longue suite d'épreuves. Vers 1339, il compose le *Livre de la Sagesse éternelle* dont il donne une adaptation latine sous le titre de *Horologium sapientiae*. C'est un ouvrage de piété où la méditation s'attarde sur les souffrances du Christ, décrites avec un bouleversant réalisme. Cette œuvre est parmi les plus connues en Allemagne à la fin du Moyen Âge.

L'influence de Maître Eckhart et de son école se fait également sentir chez Jean Ruysbroeck. Prêtre et chapelain de l'église Sainte-Gudule de Bruxelles, il se retire en 1343, avec quelques compagnons, dans un ermitage de la forêt de Soignes appelé Groenendael. Vers 1350, ils y prirent l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Ruysbroeck est un écrivain fécond qui utilise le dialecte brabançon. Son œuvre se distingue par un goût plus grand pour l'expérience et le vécu, par une moindre insistance sur le dépouillement intérieur et finalement par un équilibre dogmatique plus assuré[35].

La *Devotio moderna*

La contemplation définie par l'école de Maître Eckhart s'adressait à une élite de religieux et de moniales chez qui la formation intellectuelle accompagnait les dons spirituels. Il était difficile à des clercs ou à de simples fidèles de faire leur profit de ces méditations abstraites sur la naissance du *Verbe de Dieu* dans l'âme. On pouvait comprendre la vie spirituelle d'une manière plus simple, en insistant sur la place de l'amour de Dieu et des hommes, en réhabilitant l'ascèse et les vertus morales. Il y avait là un programme spirituel concret, compréhensible et débouchant sur des actes. La tradition franciscaine, moins spécifiquement abstraite, le sens concret de certains spirituels anglais et surtout une méfiance accrue à l'égard de la spéculation intellectuelle sous l'influence du nominalisme, tendent à remettre en honneur une piété moins ambitieuse et psychologiquement plus accessible. Ce mouvement spirituel a été ensuite appelé *devotio moderna*. Né, à la fin du XIVe siècle, aux Pays-Bas, il obtient rapidement une large audience. Jusqu'à la fin du XVe siècle, c'est la forme la plus authentique de la piété, en Allemagne, en France et dans les pays du nord de l'Europe.

L'initiateur en est indiscutablement Gérard Groote. Après des études à Paris, il obtient des bénéfices ecclésiastiques à Aix-la-Chapelle et à Utrecht. En 1374, il se convertit, c'est-à-dire qu'il renonce à ses charges et à leurs revenus. Après une retraite temporaire dans une chartreuse, il se fait ordonner diacre et choisit la prédication itinérante. Réformateur, il est vite suspect au clergé[36]. Son disciple, Florent Radewijns, organise définitivement les premiers groupes de Frères de la Vie commune, en dépit de l'opposition du clergé et des ordres mendiants. Ils ne faisaient point de vœux et demeuraient laïcs. Ils partageaient leur temps entre des travaux de copistes et les exercices de piété. En 1387, la fondation du

monastère de Windesheim, régi par la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin, vient compléter cette œuvre. Les deux institutions demeurent distinctes, elles s'appuient et se complètent l'une l'autre. Le succès de la congrégation windésémienne est éclatant. À la fin du XVe siècle, elle compte 84 monastères d'hommes et 13 de femmes.

Gérard Groote a fréquenté Ruysbroeck, il a lu les mystiques rhénans, principalement Henri Suso. Il reste néanmoins étranger à cette école. Chez lui la contemplation perd son aspect intellectuel et s'identifie à la charité. La perfection ne s'atteint que par l'imitation de l'humanité du Christ. La vie active, les tâches de charité, et la prédication conduisent également à la perfection. Il n'est plus question de l'union à Dieu dans son essence par le fond de l'âme. On mesure ici l'ampleur de la crise de la pensée spéculative, puisque la mystique intellectuelle elle-même a perdu son crédit.

Les disciples de Gérard Groote mettent en forme l'enseignement d'un maître mort trop jeune. Les traits les plus importants demeurent une spiritualité pratique, facile d'accès, et une piété affective. L'examen de conscience, l'analyse intérieure et la direction spirituelle par le confesseur sont recommandés. La pratique de la méditation s'organise. Elle est psychologiquement graduée jusqu'à devenir une série d'exercices cohérents qui jalonnent les étapes du progrès spirituel. Les *Exercices* d'Ignace de Loyola reprennent d'une manière plus ferme cette mise en forme qui apparaît avec la *devotio moderna*.

Cette spiritualité sage dans ses élans et ses ambitions modifie sensiblement l'équilibre de la piété. Avec la *devotio moderna,* la piété ne se nourrit plus de théologie, trop complexe, trop aride et trop critique. Ce que le savoir abandonne, l'affectivité l'occupe. La piété enseignée par la *devotio moderna* est tout intérieure et toute personnelle. La méditation, l'introspection même, donnent à la piété une note individualiste jamais aussi clairement exprimée jusque-là. L'affectivité guidée par l'exercice répété de la méditation peut à la rigueur se satisfaire de sentiments éprouvés intérieurement. Le dialogue entre l'âme et Dieu se nourrit de lui-même, du sentiment du salut ou de la faute, plus qu'il ne vibre à l'unisson de la vie de l'Église.

L'ouvrage le plus important composé dans les milieux de la *devotio moderna,* est *L'imitation de Jésus-Christ*. L'attribution à Thomas a Kempis, longtemps âprement discutée, est aujourd'hui certaine[37]. Aucun livre de piété n'a été plus connu ou plus fréquemment pratiqué. On en connaît plus de 700 manuscrits et elle a fait l'objet de 55 éditions incunables. Écrit en latin, l'ouvrage a été rapidement traduit.

Le titre ne s'appliquait d'abord qu'au premier livre, le plus anciennement composé. Cette partie est principalement ascétique. L'auteur y insiste sur le détachement du monde et le mépris de la vaine science, c'est-à-dire de celle qui ne porte aucun fruit de piété. La première phrase du chapitre II définit tout le propos : « Tout homme désire naturellement savoir : mais la science sans la crainte de Dieu, que vaut-elle ? » La première partie de cette phrase cite très exactement les premiers mots des *Métaphysiques* d'Aristote. La correction qui suit immédiatement dit assez l'esprit qui prévaut maintenant. L'ouvrage oriente la piété dans un sens fort hostile à tout intellectualisme. Les livres II et III traitent plus précisément du dialogue de l'âme avec Dieu et de la vie intérieure. Le livre IV est consacré à l'Eucharistie. Tous les aspects et tous les thèmes de la *devotio moderna* se retrouvent dans cette œuvre.

1 lunctae Bevegnatis, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona,* éd. F. lozzelli, Grottaferrata, 1997, p. 243 *sq*. Marguerite de Cortone est morte en 1297.

2 J. Dalarun, *Claire de Rimini,* Paris, 1999.

3 Louis d'Anjou à Marseille, Delphine de Puymichel à Apt et Pierre de Luxembourg à Avignon témoignent sur un siècle de la vigueur du phénomène. *Cf. Hagiographie et culte des saints en France méridionale,* Cahiers de Fanjeaux, n° 37, Toulouse, 2002.

4 M. Fournié, *Le ciel peut-il attendre ?,* Paris, 1997.

5 *La mort et l'au-delà en France méridionale, (XIIe-XVe siècle),* Cahiers de Fanjeaux, n° 33, Toulouse, 1998.

6 Au témoignage de Jeanne, le sire de Baudricourt lui a dit : « Va-t-en, et en adviegne ce qu'il en pourra advenir. » *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, éd. P. Tisset, Paris, 1960, p. 50.

7 P. Amargier, R. Bertrand, A. Girard, D. Le Blevec, *Chartreuses de Provence*, Aix-en-Provence, 1988. Le phénomène n'est pas limité à Avignon.

8 *Il rinnovamento del francescanesimo l'osservanza*, Assise, 1985.

9 Ordres mendiants et urbanisation au Moyen Âge : en France, C. Ambroselli, M. de Fontette, A. Guerreau, G. Lagarde, J. Le Goff et C. Ribaucourt ; en Hongrie, E. Fugedi, *Histoire et urbanisation*, *Annales*, *Économies*, *Sociétés*, *Civilisations*, 1970, n° 4. p. 924-987.

10 H. Martin, *Les ordres mendiants en Bretagne*, Paris, 1975.

11 M.-C. Roussey, Atlas des monastères de clarisses, étapes de l'expansion géographique, *Sainte Claire d'Assise et sa postérité*, Nantes, 1995, p. 445-498. Les cartes font apparaître la prédominance de l'Italie et dans une moindre mesure du Midi de la France et de l'Espagne.

12 M. d'Alatri, *I fratri penitenti di san Francesco nella società del due e trecento*, Rome, 1977.

13 L'exemple d'Arles : L. Stouff, *L'Église et la vie religieuse à Arles et en Provence au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2001.

14 R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, trad. franç., Toulouse, 1989.

15 J.-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie*, Paris-La Haye, 1978.

16 R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972.

17 A. de Libera, *La mystique rhénane*, 2e éd., Paris, 1994, p. 25 *sq*.

18 Catherine de Sienne, *Le Dialogue*, trad. franç., Paris, 1992.

19 Cette vie est écrite peu après la mort de Marie d'Oignies en 1213. Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, trad. franç., Arles, 1997, p. 21.

20 *Ibid.*, p. 22 et 28.

21 Hadewijch d'Anvers, *Poèmes des béguines*, Paris, 1954, p. 83.

22 *¡bid.*, p. 134.

23 Gertrude d'Helfta, née en 1256, est morte en 1301. Elle a écrit elle-même le livre II du Héraut. Les livres III, IV et V sont rédigés de son vivant par une autre moniale, confidente de la sainte. Le livre I est une présentation. *Cf*. Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles*, t. II, III et IV, texte latin et trad. franç., Paris, 1968-1978.

24 R. Gout, *La vie de sainte Douceline*, Paris, 1927.

25 C. Carozzi, Une béguine joachimite : Douceline, sœur d'Hugues de Digne, *Franciscains d'Oc, les Spirituels*, Cahiers de Fanjeaux, t. 10, Toulouse, 1975, p. 169-201.

26 Saint Louis qui n'est que laïc est longuement en oraison chaque jour si l'on en croit le confesseur de la reine Marguerite. Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de saint Louis*, éd. H.F. Delaborde, Paris, 1899, p. 55.

27 P. Amargier, *La parole rêvée, essai sur la vie et l'œuvre de Robert d'Uzes O.P.*, Aix-en-Provence, 1982.

28 *Fin du monde et signes des temps*, Cahiers de Fanjeaux, t. 27, Toulouse, 1992.

29 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. franç., Paris, 1984.

30 Maître Eckhart est né vers 1260, dans une famille de chevaliers, originaire de Hochheim en Thuringe.

31 Présentation dans *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 1, *Commentaire de la Genèse* précédé des *Prologues*, F. Brunner. A. de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris, 1984.

32 *Vitae sororum* d'Unterlinden, éd. J. Ancelet-Hustache, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, t. V, Paris, 1930, p. 317-509.

33 Né vers 1300 à Strasbourg. Il prend l'habit dominicain au couvent de cette ville.

34 Henri Suso est né à Uberlingen, sur les bords du lac de Constance en 1296. Trop jeune, il lui faut une dispense pour entrer au couvent des dominicains de Constance. Il est mort à Ulm, en 1365. *L'œuvre mystique de Henri Suso*, t. 1, *La Vie*, trad. franç. B. Lavaud, Paris, 1946.

35 Présentation dans : Jan van Ruusbroec, *Écrits*, t. 1, P. Verdeyen, A. Louf, Abbaye de Bellefontaine, 1990.

36 Né à Deventer en 1340, il meurt en 1384.

37 Né vers 1379-1380, à Kempen dans le district de Dusseldorf, il est un disciple immédiat de Florent Radewijns qui l'admet parmi les Frères de la Vie commune. Il entre ensuite au monastère de Saint-Agnès à Zwolle qui fait partie de la congrégation windésémienne et y demeure toute sa vie. Il meurt en 1471.

Chapitre 4

L'encadrement des fidèles et la pastorale

L'effervescence spirituelle d'un groupe ne garantit pas la dévotion chez tous. Les saints sont exemplaires, mais on ne sait quelle audience ils ont sur le voisinage. Leurs préoccupations paraissent si loin de celles du reste de la population. On ne peut néanmoins séparer les uns des autres. Les procès de canonisation parce qu'ils donnent la parole à des gens très divers apportent quelques lueurs sur ces liens mal définis. Les enquêteurs s'informent de la réputation du saint, la *fama*, et demandent comment elle est venue à la connaissance des témoins. On peut en reconstituer la diffusion à partir de cercles d'influence. Autour de Dauphine de Puymichel, morte en 1360, il y a un petit groupe de familiers : confesseurs, servantes et compagnes, et de visiteurs occasionnels : parents et anciennes relations. Ce noyau est étroit, mais ces gens parlent et répandent l'information très largement dans le pays. Dauphine mendie et circule. Appartenant à la haute aristocratie de Provence, elle n'est pas inconnue. Le jour de sa mort, une foule dense envahit l'église Sainte-Catherine d'Apt où son corps est exposé pour l'honorer et pour solliciter des miracles. L'évêque qui ne peut y pénétrer retourne en son hôtel[1]. Il faut se garder de tirer de ces divers récits autre chose qu'une impression : celle d'un rayonnement qui dépasse de beaucoup la connaissance directe. Les faits rapportés suggèrent également que du groupe des familiers à la foule la perception change. L'entourage vit dans un climat d'héroïsme chrétien, le peuple demande au saint d'intercéder pour lui. Des aspirations d'une élite aux sentiments communs, il peut y avoir toute cette distance. Rien dans ces événements ne paraît exceptionnel.

En plein milieu du XIVe siècle, la foule reconnaît de façon spontanée la sainteté de la défunte. Elle croit Dauphine auprès de Dieu et en attend une intervention, sans s'embarrasser outre mesure d'une canonisation par l'Église. Elle a ses propres convictions. L'attitude est traditionnelle et fait surface à cette occasion. Elle est sans grand rapport avec l'effort pastoral de l'Église, axé sur la confession, l'Eucharistie et la pratique des vertus. Elle n'est pas en contradiction avec lui non plus. Cette dévotion à un saint est une pulsion religieuse qui entraîne une émotion, un sursaut et une folle espérance. La manifestation est assez commune.

L'action pastorale de l'Église repose sur ce fond de pulsions religieuses qui donnent vigueur à la piété. Elle se garde de s'opposer à ce qui pourrait lui déplaire dans ces manifestations. Elle s'efforce de les orienter, de les éclairer et d'y greffer tout ce qu'elle juge indispensable. Le sentiment religieux existe et il ne s'exprime jamais aussi clairement que lorsqu'il le fait de façon spontanée. Il appartient au clergé de l'éduquer et d'éviter qu'il ne se fourvoie.

Les objectifs de l'Église sont mieux définis depuis le IVe concile du Latran. L'impulsion donnée à la confession et à la communion annuelle fait de ces sacrements des moyens privilégiés du salut. Il faut certes recevoir le baptême comme précédemment. L'enthousiasme et l'émotion religieuse d'un moment doivent aboutir à la pratique sacramentaire. Les clercs doivent s'ingénier à ce que la commotion provoquée par un miracle, la dévotion aux saints, le culte des reliques, s'orientent vers ce point essentiel. Il en découle quelques conséquences. La plus évidente est que la fonction médiatrice de l'Église par la

confession et l'Eucharistie repose sur les prêtres. Les évêques ne peuvent concevoir leur ministère autrement qu'avec la collaboration aussi efficace que possible de ces coadjuteurs indispensables. Le rôle du clergé est croissant.

Dès lors, les difficultés apparaissent d'elles-mêmes. Toute perturbation grave dans la vie d'une région déstabilise l'action pastorale. Les guerres en tout premier lieu avec ce qu'elles comportent de dévastations, de ruines matérielles et de déplacement de population. Les conflits qui sont nombreux affectent toute l'Europe. Une simple bande de routiers peut ravager un diocèse, avec les conséquences que l'on devine. Le XIVe et le XVe siècle sont parmi les plus troublés du Moyen Âge. La crise économique, les mortalités ont des effets tout aussi désastreux. Une paroisse qui n'a plus les moyens d'entretenir un desservant s'effondre d'elle-même. Dramatiques également les longues vacances des sièges épiscopaux ou les nominations de complaisance. Les crises internes de l'Église se font sentir jusque dans les paroisses lorsqu'un évêché est disputé par des compétiteurs. On pourrait accumuler les exemples.

Il convient d'ajouter que l'éducation religieuse du peuple, même lorsqu'elle ne se heurte à aucune hostilité de principe est sans cesse à reprendre. La transmission de la foi et des rudiments par le canal de la famille est un fait certain. Les preuves existent[2]. Elle n'est probablement pas suffisante. Chaque génération demande le même effort de formation. L'action pastorale est sans fin.

L'épiscopat et son activité

La chrétienté latine est divisée depuis longtemps en évêchés territoriaux, réunis en provinces ecclésiastiques. D'Upsala à Palerme, de Lisbonne à Gran, c'est la même structure qui s'impose. On y confesse la même foi, on pratique les mêmes sacrements, on vit selon la même discipline, on s'en remet aux mêmes règles de droit. Cette uniformité ne peut dissimuler la diversité des situations locales. Du nord au sud, d'est en ouest, pays et régions ne vivent pas au même rythme, ne connaissent pas les mêmes difficultés et ne partagent pas les mêmes préoccupations. Deux diocèses voisins ne sont pas identiques. Que dire de ceux qui n'appartiennent pas à un même royaume ! L'histoire des différents évêchés fournit à elle seule un véritable inventaire de la chrétienté. La correspondance des papes donne une idée de la complexité de la tâche de la curie pontificale qui gère une Église, éclatée en royaumes et principautés où s'affrontent des intérêts divergents et des ambitions rivales.

Sans que les règles de désignation aient été changées, la multiplication des réserves et des cas pontificaux fait que les évêques sont de moins en moins des élus du chapitre. Il y en a cependant, même en plein XVe siècle. Depuis la fin du XIIIe, les nominations par le pape deviennent de plus en plus fréquentes. Elles sont l'aboutissement de tractations et de marchandages. Les rois et princes interviennent pour installer dans un évêché un serviteur qui recevra sa charge comme une récompense de son zèle. Les cardinaux font la carrière de leurs parents et de leurs collaborateurs. Le népotisme est endémique. Il atteint des sommets sous le pontificat de Clément V. Les hautes fonctions sont réservées à une caste définie. Le fait n'a pas que des inconvénients, car des clercs très remarquables accèdent jeunes à des charges importantes.

Certaines promotions sont désastreuses, telle celle de Robert de Mauvoisin, comme archevêque d'Aix-en-Provence. Il jure. Il insulte et frappe les chanoines. Il donne la confirmation le soir au flambeau après avoir passé la journée à la chasse. Il entretient plusieurs maîtresses en même temps et consulte un astrologue juif. Il a si peu le sens du sacré qu'il ne recule pas à accueillir en musique un haut personnage venu dans sa ville un vendredi saint. Son cas est si clair qu'il démissionne avant même que son procès

soit achevé[3]. D'autres nominations pour être moins scandaleuses n'en sont pas moins aussi néfastes. Dans les premières décennies du XVe siècle, l'évêque Cauchon, bien connu par le procès de Jeanne d'Arc, ne réside ni à Beauvais, ni à Lisieux. Gérard Machet reste seize ans sans aller dans son diocèse de Castres. Ils se font remplacer dans leurs fonctions. Certains évêques se font promouvoir d'un siège sur un autre, toujours à la recherche d'un bénéfice plus rémunérateur. On pourrait multiplier les exemples.

Il est des nominations plus heureuses de prélats qui remplissent leurs devoirs avec exactitude. Lorsque plusieurs évêques de qualité se succèdent, l'action pastorale s'inscrit dans la durée et porte ses fruits. À Grenoble, de 1337 à 1450, quatre membres de la même famille, les Chissé, exercent cette charge avec des épiscopats de 13, 23, 30 et 39 ans. Cette période de stabilité et de reconstruction se poursuit après eux jusque vers 1560. À Embrun, après Pierre Ameilh, archevêque de 1365 à 1379, Michel Étienne de Périllos occupe le siège pendant 48 ans. Ses successeurs confirment pendant tout le XVe siècle l'orientation pastorale qu'il a donnée à son action[4]. Ces deux évêchés sont des cas exemplaires. Peu concernés par les guerres, ils ont surtout souffert de la crise économique et de la mortalité du milieu du XIVe siècle. Il n'empêche que la situation paraît fort difficile au milieu de ce siècle.

La visite pastorale du diocèse est une obligation ancienne qui incombe à tout évêque. Les pasteurs consciencieux s'en acquittent avec exactitude depuis longtemps et donnent la confirmation à cette occasion. Au XIIIe siècle, pendant tout son long épiscopat, l'archevêque de Rouen, Eudes Rigaud, qui n'a cessé de parcourir toute la province a fait consigner sur un registre le compte rendu de ces rencontres avec le clergé, les clercs des collégiales, les moines non exempts et les religieuses. Il y consigne ses remarques et garde trace de ses recommandations, des mesures disciplinaires qu'il prend et des procédures qu'il engage. Le document a subsisté[5]. Il n'a probablement pas été le seul évêque zélé du siècle de Saint Louis. Mais les visites pastorales sont plutôt caractéristiques de la fin du XIVe et du XVe siècle[6]. À Grenoble, il est fait mention d'une visite pastorale en 1339-1340. Puis l'évêque fait remplir ses obligations par des commissaires en 1356 et également dans les années 1370. Il est présent en Grésivaudan, en 1378. Aimon 1er de Chissé fait une visite complète et systématique des paroisses de son diocèse entre 1399 et 1414. Il y a d'autres tournées pastorales sur lesquelles la documentation est plus ou moins abondante, en 1434-1435, en 1453-1458 et également entre 1469 et 1473. Bref, les évêques de Grenoble remplissent leur devoir et savent à quoi s'en tenir sur leur clergé et sur les églises[7]. Dans l'ensemble du Dauphiné, les visites se multiplient après 1420, aussi bien à Gap qu'à Vienne et à Valence. Ailleurs, des visites pastorales sont attestées à des dates antérieures, dans le diocèse de Lyon, en 1378-1379, mais la chronologie paraît voisine. Il y a une recrudescence générale de l'activité pastorale des évêques dès le début du XVe siècle.

Un évêque se doit de prêter la plus grande attention à l'état des églises. En Dauphiné, région le plus souvent épargnée par les guerres, la dépression économique explique leur délabrement dans les paroisses rurales pauvres. À l'occasion des visites pastorales l'évêque de Grenoble prescrit des travaux aux communautés qui les exécutent tant bien que mal, plutôt lentement. C'est le début d'une amélioration générale. Il relève également le manque d'entretien ou la saleté des locaux lorsque le clergé fait preuve de négligence. En fin de compte ces cas ne sont pas très nombreux. Dans le diocèse d'Embrun les bâtiments sont au cœur des préoccupations pastorales, car ce pays alpin est encore marqué par les vaudois, pour qui Dieu peut être adoré en esprit partout[8]. Les bâtiments restaurés et les constructions nouvelles sont un signe. Ils inscrivent dans l'espace la capacité d'intercession de l'Église. À l'intérieur, le décor peint enseigne, à travers des scènes de la vie du Christ, que le salut de l'humanité est bien engagé. Dieu est présent dans tous ces lieux où les prêtres célèbrent les mystères. Les bâtiments sont l'expression de ce programme. D'une façon plus générale le soin porté aux églises répond à l'orientation pastorale qui

prévaut dans l'Église. La confession au curé et la communion pascale sont devenues, conformément aux directives des conciles, la marque de l'appartenance à la communauté ecclésiale. Désormais, toute la vie chrétienne s'ordonne par rapport aux églises, centre de la vie sacramentaire, prolongement indispensable de la foi reçue au baptême. Les fidèles trouvent dans la paroisse le cadre normal de leur vie religieuse.

Il appartient également aux évêques de veiller à ce que le clergé suive en tout les directives de l'Église. Le IVe concile du Latran a rendu obligatoire la convocation de synodes diocésains, rencontres régulières entre le clergé et son évêque. À cette occasion l'évêque peut s'assurer que les prêtres administrent les paroisses conformément aux normes et s'en tiennent aux obligations définies par les conciles sur la pratique des sacrements. Ces rassemblements permettent le rappel des prescriptions habituelles et la diffusion d'instructions nouvelles[9]. La réunion de synodes diocésains est attestée, de façon régulière, à la fin du Moyen Âge aussi bien à Grenoble qu'à Embrun. Bref, la situation est normale. Les règles qui fixent les modalités pratiques de tous les actes courants de la vie religieuse doivent être rappelées périodiquement. Les statuts synodaux ont cette utilité. Leur mise à jour donne au clergé un véritable manuel.

À Vienne, un concile provincial, tenu en 1289, a fixé ces normes pour les évêchés de toute la province ecclésiastique. Les décisions ont été mises par écrit, « pour que personne ne trouve excuse sous prétexte d'oubli ou d'ignorance »[10]. Suit une série de 68 canons qui abordent sans ordre évident toutes les questions possibles. Le livret traite aussi bien de la façon d'administrer un baptême (canon 6) que de la conduite à tenir envers les juifs (canon 9). Toutes les questions concrètes sont traitées : la rédaction des testaments en présence du curé, la sépulture des excommuniés, la tenue des registres. À Grenoble, ce texte est le seul en vigueur jusqu'au milieu du XIVe siècle. Le diocèse renoue ensuite avec une législation propre. De 1360 à la fin du XVe siècle, il y a quatre versions successives des statuts synodaux, reprenant et mettant à jour la législation précédente. Ceux de 1415 se signalent par leur ampleur. Les derniers, ceux de 1495, comportent un effort de réflexion pour replacer les prescriptions concrètes dans leur cadre doctrinal. Les injonctions s'y accompagnent d'un sens plus grand de la miséricorde. Bref, ils marquent une attention renouvelée à l'action pastorale. À cette date, ces statuts sont imprimés à 600 exemplaires. Un registre comportant plus de 300 signatures atteste qu'ils ont été remis aux prêtres à l'occasion du synode. La mise en œuvre est poussée ainsi jusqu'au bout[11]. La refonte des statuts synodaux de Grenoble qui paraît assez tardive souligne que l'effort de rénovation s'accentue à la fin du Moyen Âge. À Embrun, l'archevêque adopte les statuts promulgués à Grenoble, en 1415.

Le clergé et la paroisse

Aux XIVe et XVe siècles, la paroisse est le cadre concret de la vie religieuse des fidèles, plus proche et plus tangible que l'évêché. C'est à la fois une église, un territoire et un ensemble de droits d'une rare complexité. Constituées autour d'un lieu de culte, certaines paroisses remontent à l'époque carolingienne, d'autres sont plus récentes. La fin des défrichements, puis la crise économique et démographique limitent leur création dès la fin du XIIIe siècle[12]. Leur installation n'a jamais été faite de façon systématique et aucune réflexion d'ensemble n'a accompagné leur mise en place. Les IIIe et IVe conciles du Latran ont promulgué des canons sur les desservants sans traiter de façon explicite de l'organe ecclésial auquel ils étaient affectés. L'Église s'accommodait ainsi de situations concrètes très variées, laissant aux évêques et aux conciles provinciaux le soin de surmonter les difficultés inévitables[13]. À la fin du Moyen Âge

interviennent dans la vie d'une paroisse diverses parties prenantes qui font valoir les droits bien établis et jalousement défendus. L'évêque confère la charge spirituelle. Le patron, propriétaire éminent des biens qui constituent le bénéfice présente son candidat et parfois le nomme directement passant outre aux droits de l'évêque. Ce titulaire souvent appelé prieur perçoit les revenus, mais n'est pas obligé dans tous les cas de résider et d'exercer lui-même la fonction. Les prêtres qui desservent réellement la paroisse ont passé un contrat avec le prieur, la tiennent contre une rente, sans être assurés de la stabilité en dépit des décrets des conciles. Ils ne perçoivent qu'une petite part des revenus, la portion congrue. Les habitants enfin participent à la gestion de l'église à travers le conseil de fabrique. Tous ces droits peuvent donner lieu à discussion ou à litige, dès qu'il s'agit de désigner un titulaire ou de régler des dépenses imprévues[14].

Chaque église est un bénéfice, au sens ecclésiastique du terme, grâce aux revenus procurés par les biens qui lui sont affectés. Certaines sont riches, aussi bien en ville qu'à la campagne, d'autres d'une telle pauvreté qu'elles ne permettent pas d'entretenir un desservant. L'inégalité est évidente. À Arles, en 1420, il y a 11 paroisses dont la valeur économique paraît varier au moins de 1 à 10[15]. Un rapport équivalent se constate en Languedoc. Il est parfois plus important ailleurs. Les paroisses riches sont convoitées par des clercs à qui elles donnent les moyens de poursuivre leurs études ou d'exercer d'autres fonctions. Ils font exercer leur charge par d'autres tout en percevant une grande partie des revenus. Dans ce cas, assez commun à vrai dire, les bénéfices financent une carrière ou une position sociale. À Arles, il revient au chapitre de la cathédrale d'attribuer celles qui relèvent de son patronage, en fait toutes les paroisses de l'agglomération. Il les attribue à des fils de notables de la ville et des environs, rarement à des personnes d'origine modeste. Dans ces 11 paroisses urbaines d'Arles, la non-résidence du titulaire paraît la règle. On la constate également ailleurs et elle est croissante à la fin du Moyen Âge. Dans le diocèse de Grenoble, il y a environ 10 % de non-résidents en 1340 et 36 % au milieu du XVe siècle. À Genève, la proportion est plus forte encore, car elle passe de 40 % en 1443, à 80 % en 1515-1516[16].

Cet absentéisme légal et admis privait les fidèles des services des clercs socialement les plus aisés et intellectuellement les plus formés. Une part de la vie pastorale, variable selon les diocèses, était entre les mains d'un clergé sous traitant. Or, la durée de l'arrentement d'une paroisse paraît courte. À Arles, pour les deux premiers tiers du XVe siècle, la moitié des contrats porte sur un an ou deux. Le curé qui exerce véritablement les fonctions pastorales est un entrepreneur qui va d'une paroisse à une autre. On peut suivre sa carrière qui le reconduit parfois là où il a déjà exercé son ministère[17]. Ces changements sont certainement néfastes, mais le zèle des desservants n'est pas en cause. Certains donnent satisfaction à leurs ouailles.

Les diocèses où la non résidence est faible et les paroisses rurales nombreuses donnent une image plus précise du clergé. Les visites pastorales de Grenoble montrent que sa formation est courte et qu'il compte peu de gradués. Certains prêtres, en petit nombre il est vrai, sont jugés insuffisants, quelques-uns paraissent illettrés ou presque. L'évêque s'efforce d'améliorer la formation de son clergé. Sur un siècle, le progrès paraît sensible[18]. Cette impression est confirmée ailleurs. Dans certains diocèses existe, à la fin du Moyen Âge, une élite conséquente qui a fréquenté les universités. Le clergé compte également quelques prêtres dont le comportement appelle des critiques, certains ont des concubines, d'autres sont ivrognes. La négligence paraît le reproche le plus important. Dans le diocèse de Grenoble, un siècle d'action persévérante porte ses fruits. Les prêtres mènent une vie digne et les paroissiens les respectent et les estiment.

D'autres diocèses paraissent plus démunis. À Embrun, la condition des prêtres est si difficile que l'archevêque Pierre Ameilh juge indispensable d'adresser une supplique au pape Urbain V, fort éclairante sur la situation réelle. « À cause de la stérilité de ces lieux, totalement sauvages, à cause de leur

incommodité et de leur pauvreté, il n'y a là aucune personne lettrée, et aucune n'y vient d'ailleurs, et les pauvres curés des églises paroissiales, du fait de leur dénuement, sont forcés de travailler et de vivre du travail de leurs mains plutôt que de s'occuper à apprendre et à enseigner les Écritures et d'autres matières salubres et nécessaires pour leurs paroissiens[19]. » L'archevêque explique encore que les dîmes sont perçues par les patrons des églises et que les curés n'ont pour vivre que les offrandes des fidèles. S'il n'est porté remède à cette situation, jamais il ne pourra ordonner des *personnes iavines et lettrées*. En attendant qu'une telle reforme porte ses fruits, il sollicite l'envoi de religieux mendiants chargés de parcourir le diocèse et de prêcher. Ce constat de détresse, en 1366, décrit une situation qui n'est certainement pas unique.

Or, l'installation de couvents franciscains et dominicains, les missions de prédication, celles de Vincent Ferrier en particulier, la construction d'églises et de chapelles, l'amélioration de la condition des desservants aboutissent dans le diocèse d'Embrun à des résultats appréciables en moins d'un siècle. Un clergé particulièrement nombreux accomplit alors une mission pastorale de qualité. Le pays a retrouvé une vitalité religieuse dont témoignent quelques activités remarquables. De nombreuses églises ont reçu un décor peint, un peu rustique mais remarquable. Il enseigne en permanence les grandes vérités du salut. De même le diocèse d'Embrun connaît un véritable essor du théâtre religieux. Après 1450 et jusque dans les premières décennies du XVIe, on joue des mystères dans les villes et les bourgs, exactement comme dans d'autres régions de la chrétienté latine à la même époque. Certaines représentations de la Passion sont des entreprises importantes qui demandent des ressources financières et mobilisent les communautés pendant de longs mois. La population paraît très attachée à ces manifestations.

Le rôle de la paroisse est primordial. C'est là qu'un chrétien est baptisé. Les fidèles demandent que le sacrement soit donné aussitôt que possible, car ils craignent la mort subite des enfants. Ils assistent dans leur église à la messe le dimanche. Les curés savent dire à l'occasion des visites pastorales s'ils sont zélés ou non. Ils y entendent les prédicateurs de passage et y apprennent ce qu'ils savent des mystères chrétiens. Ils doivent se confesser une fois l'an à leur curé et communier à Pâques. Celui qui ne s'y soumet pas s'exclut de la communauté. Le curé se rend auprès des mourants pour leur testament comme pour les derniers sacrements. Le cimetière accueille enfin la dépouille du chrétien. Les fêtes votives avec leurs processions ont lieu dans la paroisse ainsi que toutes les autres manifestations religieuses. C'est encore dans ce cadre que sont perçues les taxes et excommuniés les récalcitrants. Les fidèles sont rattachés non sans efficacité à cette circonscription territoriale. Ce cadre est même contraignant.

La prédication

À la fin du Moyen Âge, les thèmes évangéliques qui ont inspiré les renouveaux des siècles précédents pénètrent plus largement les consciences. Assimilés, ils donnent naissance à une sensibilité caractéristique[20]. Les artisans de cette transformation sont, sans aucun doute, les ordres mendiants, car ces religieux répandus dans toute la chrétienté latine diffusent par la prédication un message identique ou presque en tous lieux.

La prédication est très active pendant la première moitié du XIVe siècle et atteint son apogée dans les premières décennies du XVe[21]. Saint Vincent Ferrier, dominicain espagnol, passe, entre 1399 et 1403, de longs mois d'affilée à prêcher contre les Vaudois. Il écrit au maître général de son ordre : « Après vous avoir quitté, ...j'ai prêché pendant trois mois consécutifs en Dauphiné, parcourant les villes et les bourgades que je n'avais pas visitées et je suis revenu pour confirmer la foi dans ces trop fameuses vallées du diocèse d'Embrun, autrefois pleine d'hérétiques. » II se rend ensuite en Lombardie. « Après y

avoir passé treize mois, j'entrai en Savoie, il y a de cela cinq mois, sur la demande réitérée que m'en avaient faite les évêques et les seigneurs de la contrée. » Son constat est accablant. « Je me suis aperçu que toutes ces erreurs et toutes ces hérésies venaient principalement de l'absence de prédicateurs. Depuis plus de trente ans, aucun apôtre n'avait paru parmi eux, si ce n'est des hérétiques vaudois venant d'Aquilée deux fois par an[22]. »

En 1416, alors qu'il est déjà âgé. Vincent Ferrier entreprend un grand voyage de prédication en France. À Toulouse, où il arrive le vendredi qui précède les Rameaux, une grande partie des habitants est allée à sa rencontre. Il entre en ville, accompagné d'une immense foule qui chante des litanies. Il prêche, six jours de suite, dans le grand cloître du couvent des jacobins, puis l'affluence ne faisant que croître, l'archevêque lui fait dresser une estrade devant la cathédrale. Ses sermons duraient jusqu'à trois heures, sans que la foule en paraisse lasse. Il jouissait d'une extraordinaire réputation, celle qui s'attache à un homme qui annonce la fin des temps à un moment où chacun en guette les signes[23].

Saint Bernardin de Sienne attire des foules immenses sur les places publiques. Son influence est telle que les autorités sont quelquefois obligées de faire passer dans la pratique ses injonctions morales. En 1425, le conseil de Sienne prend des dispositions contre l'usure qui sont directement inspirées de sa prédication. Jean de Capistran, franciscain italien, prêche en Europe centrale et y fonde des couvents. Son influence est déterminante à Padoue et à Vérone où il est entouré de la vénération générale.

Il faut imaginer la chrétienté latine entière parcourue par des milliers de prédicateurs de plus ou moins grand renom[24]. Ils ne se contentent pas d'un bref passage aussi fructueux qu'il puisse paraître. Ils réforment les couvents, fondent des confréries, et s'efforcent de mettre un terme aux querelles politiques. Lorsqu'ils quittent une ville, un ordre religieux entretient la ferveur qu'ils ont suscitée. Ces manifestations de piété, grandiloquentes et quelquefois tapageuses, véhiculent un message religieux sensible au cœur. Cette prédication insiste sur la dimension intérieure des actes humains. La morale est partout présente, la piété également. Elle joue sur la sensibilité et par là contribue à l'approfondir. Aux thèmes traditionnels qui ne sont pas abandonnés, elle ajoute un regard imprégné de sentiments religieux sur la nature et sur l'homme. Elle s'attache également à l'humanité du Christ, à ses souffrances qui en font un Dieu proche.

Cette nouvelle sensibilité dérive des intuitions de saint Dominique et surtout de saint François, non sans une nette transposition. Elle ressent avec plus d'acuité l'exigence de prière, de vie intérieure et d'expérience spirituelle individuelle. L'évolution des esprits sur le problème de la pauvreté religieuse en est la preuve. Pour saint François, suivre le Christ c'était vivre concrètement dans le dénuement et dans l'insécurité des lendemains. Dès la fin du XIIIe siècle, la pauvreté est un état d'esprit, plus qu'un fait concret. C'est une disposition nécessaire pour vivre une expérience spirituelle. L'influence de la tradition la plus mystique de l'ordre franciscain se remarque jusque chez les prédicateurs populaires comme Bernardin de Sienne. Il prêche la dévotion, la piété et la morale et non l'abandon de tout et la pauvreté itinérante. François est devenu un modèle intérieur. Bernardin de Sienne avait fait recopier sur un seul manuscrit les ouvrages qu'il voulait avoir constamment à sa disposition. Il emporte avec lui : le *Nouveau Testament, L'Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure, *L'Arbor crucifixae vitae Jesu* d'Ubertin de Casale, les *Laudes* de Jacopone de Todi et un traité sur les contrats et l'usure. La mystique et la vie intérieure y tiennent à l'évidence la plus grande place. Ces ouvrages, destinés à l'origine aux clercs et aux religieux, trouvent à travers cette prédication, un écho jusque dans la foule. La dévotion au nom de Jésus, dont le succès populaire doit tant à Bernardin de Sienne, est directement inspirée d'Ubertin de Casale.

Les dévotions

Les tiers ordres, les confréries, et d'une façon plus générale la prédication entretiennent des dévotions où le mystère chrétien s'exprime de manière essentielle ou accessoire. Certaines sont traditionnelles. Les pèlerinages sont toujours très prisés. Lorsqu'ils s'accompagnent d'une indulgence plénière, c'est-à-dire d'une absolution des péchés après confession, sans avoir à accomplir d'autres gestes de satisfaction que la visite d'un sanctuaire, ils connaissent le plus grand succès. Saint François avait obtenu un pareil privilège pour la Portioncule, à Assise. Célestin V octroie cette faveur à la basilique de l'Aquila pour l'anniversaire de son couronnement[25]. Dès le 1er janvier 1300, à Rome, les fidèles se rendent à la basilique Saint-Pierre avec un espoir de ce genre. Avec le jubilé, Boniface VIII leur donne satisfaction au-delà même de ce qui est sollicité[26]. La quête des indulgences s'inscrit durablement dans la piété.

Traditionnelle également la dévotion aux saints. Chacun est libre de devenir le dévot d'un patron céleste de son choix, de se rendre sur sa tombe et de le solliciter dans tous les aléas de la vie. Cette attitude n'a en plus rien d'exclusif, car le fidèle participe aussi aux fêtes votives de toutes les communautés dont il est membre. Les récits de miracles et les procès de canonisation fournissent des preuves innombrables de cet attachement qui a souvent un aspect affectif. Certaines pratiques comportent bien sûr un soupçon de superstition. Ainsi, qui a vu un saint Christophe est assuré de ne pas mourir de mort subite dans la journée. Il est donc utile de le faire peindre, en grand format, dans un endroit très visible.

La solidarité de ce monde et de l'au-delà, principe du culte des saints, unit encore les vivants et les morts. Dès la fin du XIIIe siècle un fabliau, le *Dit des trois morts et des trois vifs,* narrait la rencontre de trois jeunes gens avec trois cadavres. Un ermite, saint Macaire, en tirait la leçon : ce que vous êtes, ils l'ont été, ce qu'ils sont, vous le serez. Dans le *Triomphe de la mort* du Campo Santo de Pise, fresque datant de la deuxième moitié du XIVe siècle, ce thème comporte un volet sur la conversion, l'abandon du monde et la préparation à une bonne mort. Le discours est traditionnel et ne tranche sur le *memento mori* monastique que par le pathétique de la représentation. Cette figuration illustre un aspect d'une thématique complexe et largement répandue. Dans la vie quotidienne, une rencontre avec des revenants n'est pas exclue et le dialogue se noue par-delà la mort, entre ceux qui ont été liés de leur vivant[27]. Les défunts attendent un secours. Une croyance plus assurée au Purgatoire soutient cette espérance. En France méridionale, des confréries s'emploient à faire dire des messes pour hâter la délivrance des âmes et leur entrée au Ciel. Les testaments comportent des legs à cette institution, les confrères quêtent à jour fixe et des prêtres célèbrent régulièrement à cette intention. La dévotion florissante tout au long du XVe siècle est encore très vigoureuse au début du XVIe[28]. Ce culte qui rend les morts présents à la conscience des vivants ne doit pas être séparé de toutes les autres manifestations de piété.

L'approfondissement de la sensibilité assure le succès de la dévotion au Christ douloureux. Connue dès le XIIIe siècle, elle prend au XIVe une place envahissante et demeure par la suite une des formes permanentes de la piété. Les crucifixions, les *Pietà,* les Vierges de douleur expriment ces sentiments dans la peinture religieuse en Italie, en France aussi bien qu'en Europe centrale. Des groupes sculptés monumentaux représentent la sépulture du Christ avec, selon les cas, retenue ou véhémence. Ceux de Champagne sont justement célèbres.

La méditation des souffrances de la Passion du Christ devient un acte de piété privilégié, accessible à tous et sollicitant les sentiments humains les plus évidents. Saint Bernard avait été sensible à la force de ce thème et en avait souligné la valeur chrétienne. Les franciscains contribuent à lui donner sa résonance sentimentale et réaliste à la fois. Les *Meditationes vitae Christi,* faussement attribuées à saint Bonaventure, encouragent l'identification au Christ souffrant qui a une si forte valeur émotive[29]. Cette compassion aux douleurs du Christ est vécue de manière pathétique, comme le montre l'expérience de

Marguerite de Cortone[30]. Or, la Passion du Sauveur est sans cesse remise en mémoire par les offices, par la Semaine sainte, par les sermons, par de simples gestes de piété. Des mystères, les passions, donnent de ces mêmes événements une représentation théâtrale. Elles se multiplient, à Paris et dans la France du Nord et ailleurs pendant toute la fin du Moyen Âge. Tous ces sentiments, si vivement exprimés, écho certain de la foi chrétienne, lui donnent une résonance charnelle qui pénètre les cœurs. Ils en font une religion populaire.

Les dévotions vouées à l'enfant Jésus et à la Vierge Marie sont plus joyeuses. Le mystère de l'Annonciation, connu de longue date, ne devient le centre d'une série de dévotions que dans les premières années du XVe siècle. Les récits de l'Évangile sur l'enfance de Jésus sont scrutés avec plus d'attention. La fête de Noël prend un accent plus sentimental. On fait les premières crèches en Flandre et en Italie et on y dépose une statuette de l'enfant Jésus. La peinture multiplie les représentations de la Nativité et celles de la Vierge. Cette piété si sentimentale célèbre aussi bien le mystère chrétien que la maternité humaine. Des prières qui vont rapidement devenir parmi les plus populaires s'inspirent également de l'Annonciation. *L'Angélus*, qui rappelle la visite de l'ange Gabriel à la Vierge Marie, récité d'abord le soir, l'est ensuite à midi, puis le matin. La salutation que l'ange fit à Marie, *l'Ave Maria*, devient d'un usage plus fréquent. Il en existe plusieurs versions fragmentaires, avant que la formule ne se fixe définitivement. L'une d'elles est utilisée par Bernardin de Sienne. Le rosaire, récitation de 150 *Ave Maria* répartis en dizaines, introduites par un *Pater noster*, prend sa forme à peu près définitive au XVe siècle. La piété populaire l'imagine très concrètement comme des tresses et des couronnes de fleurs que l'on égrène pour la Vierge. Les dominicains, qui se font les propagateurs de cette dévotion, en particulier Alain de la Roche, préfèrent parler de *Psautier Notre-Dame*, ce qui fait du rosaire, prière pour des illettrés, quelque chose de comparable à ce que le bréviaire est pour les clercs. Sur cette récitation vient se greffer une méditation sur la vie du Christ, chaque dizaine étant consacrée à un mystère. Le rosaire unit ainsi la piété intérieure à une formulation orale simple, pour l'essentiel évangélique. Bien conçu, adapté à tous les niveaux de culture, réunissant la piété mariale à la vie du Christ, le rosaire n'a jamais cessé depuis d'être pratiqué dans l'Église. Il en va de même pour diverses dévotions de la fin du Moyen Âge, comme le chemin de croix, installées durablement dans la sensibilité religieuse populaire. Cette permanence montre aussi que l'approfondissement intérieur de la religion parvient dès lors à un niveau que la chrétienté ne dépassera guère.

Cette nouvelle piété a une contrepartie. Le rite liturgique semble désormais insuffisant pour suggérer et faire ressentir le salut qu'il commémore. Des priè-res, des oraisons et des méditations viennent aider l'imagination et le cœur à adhérer au mystère. L'Eucharistie fait l'objet d'une véritable préparation spirituelle et personnelle qui se détache comme une dévotion privée, au milieu de la messe, prière d'une communauté[31]. Des miroirs eucharistiques viennent aider l'esprit à ne point s'accoutumer et à renouveler sans cesse la ferveur. Des compositions picturales didactiques s'attachent également à l'Eucharistie qui devient un objet de piété.

La lutte contre l'hérésie

L'Église entendait lutter contre l'hérésie. Ce n'est pas une entreprise annexe mais essentielle, car l'intégrité de la foi est en cause. Plus un évêque est fervent, plus il s'efforce d'extirper l'hérésie. L'intransigeance n'est pas seulement le fait du pape ou des inquisiteurs. Le concile de Constance condamne les doctrines de Wyclif. Après avoir entendu Jean Huss, il l'envoie au bûcher, le 6 juillet 1415. Ce combat se poursuit aux XIVe et XVe siècles, avec des périodes de forte activité et des temps

d'assoupissement, au gré des situations politiques locales ou générales, car l'inquisition n'agit pas sans la collaboration des pouvoirs. Dans certains cas, elle apparaît comme un instrument entre les mains des rois pour ruiner plus radicalement le crédit d'un adversaire. Le procès des Templiers et celui de Jeanne d'Arc illustrent cette mésaventure. Dans d'autres cas, l'initiative est cléricale. Dès les débuts du pontificat de Jean XXII, la lutte contre les Cathares est relancée en Languedoc. Pendant cette période les procès d'inquisition prennent leur forme la plus accomplie comme le montre le *Registre* de Jacques Fournier ou la *Practica inquisitionis* de Bernard Gui[32].

L'Église met en œuvre des moyens très divers. Contre les erreurs diffuses et largement répandues la prédication reste le seul moyen de ramener une population à la vraie foi. La longue mission de Vincent Ferrier dans les Alpes n'est pas un épisode unique. Contre les fauteurs d'hérésie et leurs adeptes l'inquisition engage des poursuites et les pouvoirs, à peu d'exception près, appliquent les peines qui relèvent d'eux. Les erreurs théoriques provoquent des débats intellectuels complexes. Lorsqu'elles sont sanctionnées, l'efficacité des censures paraît faible, tant les arguties sont possibles. Le nominalisme survit très bien aux condamnations dont il est l'objet.

Dès les débuts du XIVe siècle, le domaine de l'inquisition et de l'hérésie paraît s'étendre au-delà des doctrines. Jacques Fournier fait un procès à un clerc coupable de sodomie[33]. La faute morale se transforme en déviation dans des conditions peu probantes. L'évêque de Pamiers inquiète également Arnaud Gelis, dit Bouteiller, qui voyait des revenants allant d'une église à l'autre en expiation de leurs péchés[34]. La même évolution marque les affaires de sorcellerie. Longtemps les inquisiteurs ont tenu les propos des sorcières pour de pures fabulations, relevant de l'onirique. Dans la première moitié du XVe siècle, une interprétation réaliste fait prendre à la lettre un certain nombre de déclarations[35]. La chasse aux sorcières est ouverte et deux inquisiteurs écrivent pour leurs confrères un manuel qui permet de les identifier[36]. Dans ces affaires les évêques et les magistrats croient comme le peuple et agissent avec la dernière brutalité. La poursuite s'amplifie à l'époque moderne pour cesser brusquement au milieu du XVIIe siècle.

L'extension du domaine de l'hérésie se fait également au rythme des précisions doctrinales qui font suite aux controverses. Une définition rigoureuse qui ne satisfait pas conduit à la négation et à ses suites. Ainsi, l'ensemble des décrets pontificaux sur la pauvreté religieuse et tout particulièrement la bulle condamnant la pauvreté absolue du Christ rejette les fratricelles dans l'hérésie. De même les idées eschatologiques venues de Joachim de Flore, appliquées à la papauté et à l'Église, prennent un ton si polémique et si critique que des condamnations s'en suivent. Or, il ne s'agit que d'événements à venir et des plus incertains[37]. Toutes ces précisions doctrinales rendent les paroles douteuses, malsonnantes, ou franchement suspectes beaucoup plus nombreuses. Elles engendrent une suspicion générale et engagent à la prudence sinon à la retenue.

Aux XIVe et XVe siècles, les mouvements hérétiques nouveaux naissent au sein de l'Église et se nourrissent de ses difficultés internes. Ils sont le résultat plus ou moins logique d'une volonté de réforme de l'Église. Ils ont, à leur origine, une étape savante et intellectuelle plus nette qu'auparavant. Ils se réclament de maîtres, souvent des universitaires, qui font figure d'initiateurs et qui ne sont pas eux-mêmes hérétiques. Pierre Jean Olieu, mort en 1298, illustre déjà cette situation.

Les premiers ouvrages de Wyclif, le *De dominio divino* et le *De civili dominio,* entre 1375 et 1377, traitent du pouvoir et de la richesse[38]. Pour lui, commander et posséder appartiennent à Dieu seul. Le péché a introduit dans le monde le pouvoir et la propriété. Le thème est classique, mais l'auteur en tire des conséquences radicales et concrètes. Le Christ a vécu pauvre pour ne pas s'approprier ce qui n'appartient qu'à Dieu. Il n'y a aucun fondement naturel à l'autorité ou à la possession des biens de la

terre. Wyclif soutient encore que l'Écriture sainte est la seule source de la foi et que chaque chrétien doit y avoir accès personnellement et parvenir sans intermédiaire à la connaissance de Dieu. Ces derniers propos valent à Wyclif des sympathies nombreuses dans tous les milieux favorables à une réforme, chez les ordres mendiants par exemple. Longtemps, nul ne semble avoir vu qu'il s'était éloigné de l'orthodoxie. A partir de 1387, les évêques emploient le terme de lollards pour désigner les hérétiques qui reprennent ses idées sous différentes formes. Ils entretiennent une agitation qui dure jusqu'au milieu du XVe siècle. Leur audience est sensible dans l'aristocratie et la bourgeoisie. Il y a des lollards parmi les membres du parlement. Il existe également un mouvement populaire qui allie la critique des clercs à la condamnation de la propriété. À Oxford, les disciples de Wyclif sont des savants dont l'activité la plus importante est de poursuivre une traduction de la Bible en anglais. La posséder est considéré comme fait d'hérésie.

La sincérité chrétienne de Jean Huss ne saurait être mise en cause[39]. Partisan d'une réforme morale du clergé, il jouit longtemps de la confiance de l'archevêque de Prague. À partir de 1408, il adopte avec beaucoup de prudence des thèses morales venues de Wyclif. Ses disciples font, les circonstances aidant, d'une pensée mesurée un mouvement d'opinion en rupture avec l'Église. L'hérésie transforme alors radicalement la pensée du maître. La cause de la réforme religieuse se cristallise sur le problème de la communion sous les deux espèces. Les simples fidèles, qui portent maintenant le nom d'utraquistes, entendent recevoir à la communion le pain et le vin consacrés. Le calice devient leur emblème.

Après le martyr de Jean Huss, le mouvement qui s'inspire de lui cesse d'être uniquement religieux, même s'il est ouvertement anticlérical. La cause est devenue populaire et nationale. L'attachement à une pratique religieuse est un fait patriotique. Le conflit entre les Tchèques et l'aristocratie allemande donne en plus à cette lutte tous les aspects d'un mouvement social très radical. Les vieux thèmes eschatologiques y trouvent un regain d'actualité.

Pour novatrices qu'elles puissent passer, les idées des initiateurs paraissaient peu aptes à soulever les foules. C'est une étrange destinée pour les écrits verbeux et obscurs de Wyclif ! Le martyr de Jean Huss est certainement plus probant que ses œuvres où l'on cherche longtemps et en vain des idées personnelles. Bref, les causes réelles de ces mouvements populaires sont beaucoup plus sociales qu'intellectuelles. Les lollards et les hussites utilisent des thèmes savants coupés de leurs racines intellectuelles. La résurgence des vieux mythes messianiques montre suffisamment que les écrits universitaires étaient impropres à donner le souffle et les convictions sommaires qui soulèvent les populations.

Ces mouvements hérétiques, à la périphérie de la chrétienté, sont fortement marqués par les particularismes nationaux. L'importance des écrits en langues vulgaires et des traductions de la Bible souligne ce fait. La vieille exigence de l'accès de tous à l'Écriture, lie la piété, le particularisme linguistique et l'hostilité au haut clergé et à la cour romaine. Bref, les problèmes nationaux rencontrent les revendications de la piété. Les discussions sur l'Église, en Angleterre et en Bohême, ne pouvaient ignorer les problèmes de la richesse du clergé. Wyclif et Jean Huss en traitent avec des arguments qui ne sont ni modernes ni nouveaux. Les mouvements hérétiques s'emparent avec complaisance de leurs conclusions. C'est dire que le vieux problème de la pauvreté, plus ou moins définitivement réglé ailleurs, venait de rencontrer une situation sociale propice et un contexte d'hostilité nationale à la fiscalité pontificale. En fin de compte, la transformation en slogans des éléments d'un débat intellectuel fait l'histoire.

1 J. Paul, « Perception et critères de sainteté en France méridionale. XIII-XVe », *Hagiographie et culte des saints en France méridionale*, Cahiers de Fanjeaux, n° 37, Toulouse, 2002, p. 31-62.

2 Jeanne d'Arc explique à ses juges qu'elle a appris de sa mère le *Pater noster*, l'*Ave Maria* et le *Credo*. *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, éd. P. Tisset, t. 1, Paris, 1960, p. 41.

3 J. Shatzmiller, *Justice et injustice au début du XIVe siècle. L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318*, Rome,

1999.

4 P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné,* Rome, 1993, t. 1, p. 83 *sq*.

5 *Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis. Journal des visites pastorales d'Eudes Rigaud,* éd. Th. Bonnin, Rouen, 1852.

6 N. Coulet, *Les visites pastorales,* Turnhout, 1977.

7 P. Paravy, *op. cit.,* p. 117 *sq*.

8 P. Paravy, *op. cit.,* p. 339 *sq*.

9 O. Pontal, *Les statuts synodaux,* Turnhout, 1975.

10 L. Boisset, *Un concile provincial au XIII*e *siècle, Vienne 1289,* Paris, 1973, p. 225.

11 P. Paravy, *op. cit.,* p. 261 *sq*.

12 M. Aubrun, *La paroisse en France des origines au* XVe *siècle,* Paris, 1986.

13 J. Avril, « Église, paroisse, encadrement diocésain aux XIIIe et XIVe siècles d'après les conciles et statuts synodaux », *La paroisse en Languedoc,* Cahiers de Fanjeaux, t. 25, Toulouse, 1990, p. 23-49.

14 N. Coulet, « Paroisse, œuvre et communauté d'habitants en Provence », *La paroisse en Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux, t. 25, Toulouse, 1990, p. 215-237.

15 L. Stouff, « Les paroisses d'Arles aux deux derniers siècle du Moyen Âge », *L'Église et la vie religieuse à Arles et en Provence au Moyen Âge,* Aix-en-Provence, 2001, p. 9-21.

16 L. Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève, 1378-1450,* Genève, 1973, p. 302 sq.

17 L. Stouff, *op. cit.*

18 P. Paravy, *op. cit.,* p. 235 *sq*.

19 *La correspondance de Pierre Ameilh. archevêque de Naples, puis d'Embrun (1363-1369),* éd. H. Bresc, Paris, 1972, p. 737. Texte cité et analysé par P. Paravy, *op. cit.,* p. 340 *sq*.

20 J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Âge,* trad. franç., Paris, 1948.

21 H. Martin, «Les prédicateurs franciscains dans les provinces septentrionales de la France au XVe siècle », *I Frati Minori tra '400 e '500,* Assise, 1986, p. 229-256.

22 P. Fages, *Histoire de saint Vincent Ferrier,* 2 vol., Paris-Louvain, 1901, p. 128-131.

23 B. Montagnes, « Prophétisme et eschatologie dans la prédication méridionale de saint Vincent Ferrier », *Fin du monde et signes des temps,* Cahiers de Fanjeaux, t. 27, Toulouse, 1992, p. 331-349.

24 *La predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del 300*, Assise, 1995.

25 *Indulgenza nel Medio Evo e Perdonanza* di *Papa Celestino*, L'Aquila, 1987.

26 M. Maccarrone, « L'indulgenza del giubileo del 1300 e la basilica di S. Pietro », *Romana Ecclesia Cathedra Petri,* Rome, 1991, vol. 2, p. 1157 *sq*.

27 Jean Gobi, *Dialogue avec un fantome,* trad. franç. M.-A. Polo de Beaulieu, Paris, 1994.

28 M. Fournié, *Le ciel peut-il attendre ?*, Paris, 1997.

29 *Meditationes de passione* Christi, éd. M.J. Stallings, Washington, 1965.

30 luncrae Bevegnatis, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona,* éd. F. Iozzelli, Grottaferrata, 1997, p. 243 sq.

31 E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement.* Paris, 1926.

32 *Bernard Gui et son monde*, Cahiers de Fanjeaux, t. 16, Toulouse, 1981.

33 Déposition d'Arnaud de Verniolle. J. Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier,* Toulouse, 1965, t. III, p. 14-50.

34 Commentaire de l'épisode dans M. Fournié, *Le ciel peut-il attendre* ?, Paris, 1997, p. 345 *sq*.

35 M. Ostero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, *L'imaginaire du sabbat,* Lausanne, 1999.

36 Henry Institoris, Jacques Sprenger, *Le marteau des sorcières,* trad. franç., Paris, 1973.

37 *Fin du Monde et signes des temps,* Cahiers de Fanjeaux, t. 27, Toulouse, 1992.

38 Wyclif est né vraisemblablement en 1329 dans le Yorkshire. Il commence sa carrière à l'université d'Oxford. Dès 1361, il est titulaire de bénéfices et de paroisses rurales dans lesquelles il ne réside pas. Wyclif a des liens étroits avec Jean de Gand, duc de Lancastre, fils du roi Édouard III.

39 Il est vraisemblablement né en 1369, dans une famille pauvre.

Chapitre 5

De la pensée spéculative à l'humanisme

En 1277, la condamnation par l'évêque de Paris d'une longue suite de thèses, averroïstes pour la plupart, était l'aveu qu'une conception du monde et du savoir trop dépendante des philosophies gréco-arabes représentait un péril pour la chrétienté. D'une façon plus générale le magistère de l'Église réprouvait l'orientation de certains systèmes de pensée de la fin du XIIIe siècle. Dieu s'y trouvait relégué au rôle lointain de premier moteur, à la manière aristotélicienne, et son gouvernement sur le monde se bornait à l'application des lois naturelles. La théologie ne rendait pas compte de la présence immédiate de Dieu dans le monde, dans l'histoire et dans l'âme, conviction chrétienne élémentaire. Il y avait, entre l'homme et son créateur, un écran qui sentait le païen. De plus, les esprits les plus religieux s'indignaient de cette fureur démonstrative qui faisait élaborer une longue chaîne de raisons pour parvenir à des vérités tenues par la foi. Cette théologie était-elle chrétienne ? Les corrections apportées aux doctrines des philosophes n'en modifiaient pas l'orientation[1]. L'averroïsme, tout comme la doctrine de frère Thomas, faisait aux yeux des censeurs de 1277 une place trop large au savoir païen. La conscience chrétienne devait modeler le savoir et imposer ses orientations.

En atteignant Thomas d'Aquin en même temps que Siger de Brabant et les averroïstes la condamnation de 1277 sème un peu plus de confusion. Les lettrés et savants ont du mal à percevoir les frontières de l'orthodoxie. Dante qui range dans le paradis Thomas d'Aquin et Siger de Brabant en est en quelque sorte le témoin. Chez les dominicains qui adoptent officiellement la doctrine de Thomas d'Aquin, on renonce à enseigner certaines de ses thèses. En fait, la condamnation de 1277 n'est pas qu'un épisode. Elle met un terme à l'intense recherche qui était la ligne directrice de la vie intellectuelle depuis le milieu du XIIe siècle : la découverte philosophique de la nature. Signe des temps, c'est du côté de la tradition augustinienne, plus attachée aux valeurs spirituelles et à l'expérience intérieure, que les théologiens se tournent.

Les nouvelles orientations de la théologie

La théologie du XIVe et du XVe siècle s'efforce d'être plus chrétienne. On y voit apparaître des idées fondamentales qui n'entraient pas comme ligne de force dans les élaborations de frère Thomas. Les théologiens insistent sur la liberté de Dieu et sur sa toute-puissance que, ni les lois de la nature, ni celles de l'esprit ne peuvent entraver. Ces convictions sont chrétiennes, il suffit d'évoquer le premier article du *Credo*. Or, des principes de ce genre ont des conséquences théoriques qui apparaissent vite[2]. Tel théologien déclare que Dieu peut damner tous les hommes d'un pays, puis revenir sur son arrêt et les sauver tous. Si Dieu est libre au point de transformer ses décrets et modifier les lois de la nature, une incertitude générale pèse sur les réalités du monde comme sur celles du salut. Il fallait dès lors raisonner autrement. Certes, l'intelligence humaine atteint normalement les objets sensibles, l'expérience le prouve, mais au terme d'un processus sur lequel il convient de ne point se leurrer. Le concept, c'est-à-dire la

représentation que les hommes se font d'un objet sensible, n'est ni la chose elle-même, qui est matérielle, ni sa nature, définie après abstraction. Production mentale, le concept est un état intermédiaire, sans orientation propre, ni vers l'objet concret ni vers sa définition universelle. L'instrument est commode et permet d'évoquer approximativement les objets, mais son contenu est pauvre. Pour d'autres philosophes, le concept ne comporte aucune référence valable à la réalité. Il n'y a là que des mots, utiles au demeurant. Dès lors une pensée qui s'élabore sur des connaissances aussi imparfaites ne donne des réalités elles-mêmes qu'un écho imprécis et peut-être lointain. L'esprit humain n'a pas accès à la nature même des choses perçues.

Cette rupture avec le réalisme conduit inévitablement à des raisonnements fondés sur des notions, des termes et des idées. Ces outils dont dispose l'esprit ne le font pas sortir de lui-même. Il se meut dans une cathédrale de mots. La philosophie du XIVe et du XVe siècle est dominée par un nominalisme beaucoup plus élaboré et beaucoup plus bavard que celui du XIIe siècle. Il trouve dans les grandes œuvres réalistes du XIIIe matière à critiques. Il ne reste, du savoir élaboré aux siècles précédents, que la logique, et à juste titre d'ailleurs, car technique du raisonnement, elle ne souffre pas du doute qui se porte sur l'ordre de la nature ou sur l'adéquation du savoir à la réalité. Portée à sa perfection, elle est un instrument d'analyse sans égal. C'est une sorte de mécanique qui développe des notions abstraites s'enchaînant d'elles-mêmes. Elle est reine dans cette science. Certains réduisent la philosophie à une fonction purement critique. Elle opère un véritable décapage, car les intellectuels sont devenus plus exigeants en matière de démonstrations que leurs prédécesseurs.

L'histoire de la pensée spéculative fait progressivement apparaître toutes les conséquences du décret de 1277. Le refus de transposer dans le monde divin les concepts et les démonstrations de l'ordre naturel met fin au système qui unissait la philosophie et la théologie. Elles retrouvent chacune leurs buts propres et leurs méthodes. Cette tendance qui était déjà manifeste s'affirme sans ambages. À Paris, une faculté de philosophie apparaît à la fin du XIIIe siècle, signe de l'autonomie de cette discipline. Elle conquiert une place au détriment de la théologie, puisqu'elle revendique un rôle éminent dans l'explication du monde. La philosophie elle-même éclate en plusieurs courants distincts. L'averroïsme, aristotélisme littéral attaché aux sciences naturelles, poursuit sa carrière tout au long de ces deux siècles. Il est bien attesté dans les universités dès les débuts du XIVe siècle, à Paris bien sûr, et en Italie du Nord, à Padoue en particulier. Il se signale par quelques thèses d'écoles bien connues. Une incrédulité religieuse et un matérialisme plus ou moins avoué l'accompagnent[3].

Le divorce entre la philosophie et la théologie libère les capacités d'imagination proprement scientifique, car l'analyse des phénomènes n'est plus mobilisée pour soutenir les démonstrations d'une autre science. L'expérience est prise en compte pour elle-même et inspire quelques audaces. À Padoue, on procède à la première dissection d'un corps humain. Il n'est pas facile de faire le décompte de tous les interdits qu'il faut braver pour en arriver là. Les débats théoriques gardent un certain prestige comme le montre la controverse qui oppose dominicains et franciscains sur le système du monde. L'impression est cependant d'un progrès sensible dans chaque discipline et de façon autonome. Qu'il s'agisse de mathématique, de médecine, d'architecture, de mécanique ou de poliorcétique, les conquêtes sont importantes. Ce nouveau savoir n'est évident que là où il aboutit à une mise en application, c'est-à-dire dans les disciplines les plus négligées jusque-là par la spéculation abstraite[4]. Cette rupture a également des conséquences religieuses indirectes. Le passage de la nature au divin laborieusement maintenu par Thomas d'Aquin s'est évanoui. Au dire des philosophes, Dieu est inaccessible et son gouvernement

obscur. Conformément à la tendance générale, la recherche religieuse se concentre sur la vie intérieure et se réfugie dans la conscience. Seule la perception populaire n'est pas inquiétée par cette mise en question philosophique.

Après la censure de 1277, les théologiens ne renoncent pas aux grandes constructions, tout en répudiant le naturalisme. Quelques thèses de Duns Scot sont caractéristiques[5]. Le débat fondamental porte sur les points de départ de la métaphysique et de la théologie. Chez les aristotéliciens, y compris les théologiens, l'accès philosophique à Dieu est lié à une démonstration sur la nature du mouvement, empruntée aux *Physiques* d'Aristote, qui doit conduire jusqu'à un premier moteur immobile. Thomas d'Aquin, dans sa première preuve de l'existence de Dieu, utilise cette voie. Pour Duns Scot, il y a là naturalisme, car rien ne prouve que l'on puisse dépasser de cette manière le système du monde. Dès lors, qualifier du titre de dieu tous les moteurs immobiles est sans importance, puisque ce n'est pas le Dieu de la Bible, celui dont la vision est promise aux bienheureux. À ses yeux, il y a défaut de méthode, car on subordonne une science supérieure, la métaphysique, à la mécanique et on lie l'étude de Dieu, être infini à celle des êtres de la nature. Ces objections ne manquent pas de force[6].

Il reste que l'être existe et qu'il a des passions, c'est-à-dire des propriétés. Elles lui sont attribuables, comme être bon, être vrai ou être un. En faisant jouer les notions de fini et d'infini, de nécessaire et de contingent, d'actuel et de potentiel on peut aboutir à toute une série de conclusions possibles sur la divinité. Le terme de la démonstration n'est pas satisfaisant pour autant. Il n'y a jamais une connaissance de Dieu ni de l'être par les causes. Le savoir spéculatif est donc déficient. La théologie n'est pas une science au sens propre du terme et n'ajoute rien à ce qui est déjà connu par la révélation. Le prélude à la vision de Dieu au Paradis n'est pas un acte de connaissance, mais un acte d'amour.

Duns Scot se plie d'une certaine manière au naturalisme en admettant que toute connaissance vient des sens. Mais, dès les étapes suivantes de sa pensée, il creuse des fossés entre Dieu et le monde tels que l'intellectualisme venu de la philosophie grecque ne peut les franchir. Pour la connaissance de Dieu, l'homme est renvoyé à la foi.

Le nominalisme

Cette orientation philosophique n'est pas inconnue. Au XIIe siècle, on s'interrogeait déjà sur la valeur des concepts, de ceux en particulier qui définissaient des objets par des termes généraux. La querelle des universaux avait dominé le débat[7]. La différence entre l'objet proprement dit et le concept qui le désigne est maintenant largement prise en compte. Elle alimente une suspicion intellectuelle générale. Avec Guillaume d'Ockham la décomposition de toute élaboration devient un art[8].

L'universel, c'est-à-dire l'idée générale, exprimé par des termes comme homme, ou animal, n'est qu'un simple objet de pensée, sans réalité. Son utilité justifie seule son emploi. Certes, désigner du nom d'homme Platon et Socrate, dit bien qu'il y a entre eux une convenance, qu'ils n'ont pas avec un animal. Néanmoins, Guillaume d'Ockham se refuse à la transformer en réalité. L'universel n'est pas plus dans les choses que le mot homme n'est dans le mot Socrate. Elles n'ont rien de distinct d'elles qui soit le fondement de l'universel. Il n'y a pas une nature humaine présente dans Platon et dans Socrate. L'esprit va d'un individu à l'autre, de Socrate à Platon, sans rien ajouter à ce qu'ils sont. La convenance qu'exprime le concept homme n'est que le fait de la pluralité des expériences. Les individus sont comme fermés sur eux-mêmes, unifiés, au point de ne pas permettre de distinguer en eux différents aspects. Le monde est une collection d'individus.

L'appréhension d'un objet particulier est une évidence intellectuelle immédiate. Elle est nécessaire pour juger de son existence ou de sa non-existence, car on ne peut en donner une preuve théorique. Si l'esprit ne connaissait pas le singulier, il ne concevrait que des notions universelles et n'aurait aucune possibilité de connaître un objet réel. Cette connaissance immédiate du singulier n'est pas seulement sensible, c'est également une compréhension intellectuelle intuitive. Les théories de la connaissance fondées sur l'abstraction pour aller des singuliers à la notion générale sont totalement abandonnées.

La connaissance effective concerne un objet particulier dans son existence[9]. Ockham restitue ainsi au savoir son véritable objet, car il n'y a que des réalités concrètes qui exercent les unes sur les autres des actions causales. L'univers n'est pas pour autant un chaos, car il ne nie pas l'ordre du monde. Il affirme seulement que la causalité se constate lorsqu'elle existe. La connaissance expérimentale relègue la science universelle et abstraite du siècle précédent parmi les doctrines mortes. Elles pèchent toutes par un recours à la nature des choses qui substitue une définition générale, c'est-à-dire un mot, à une réalité individuelle. La métaphysique est alors une entreprise précaire. Les preuves de l'existence de Dieu s'évanouissent immédiatement, car il n'y a rien pour les échafauder.

Pour prophétique que soit cette œuvre philosophique, elle est de moins d'importance, à la fin du Moyen Âge, que la théologie critique qui s'en inspire. Guillaume d'Ockham fait surgir, devant les raisonnements sur la Trinité ou la justification des obstacles insurmontables, nés de la futilité des notions générales. Cette critique dissocie les constructions théologiques et ruine les fondements du système intellectuel médiéval. Ce ne sont pas des connaissances nouvelles ou une autre science qui mettent un terme aux grandes élaborations intellectuelles du Moyen Âge, mais la réflexion critique sur l'exercice de la raison. La ruine d'un système de pensée dominé par une certaine idée de la science est acquise, dans son principe, avant même qu'il existe quoi que ce soit pour en fonder un autre. Une réflexion théologique avec d'aussi pauvres moyens philosophiques est également aléatoire[10]. La révélation suffit. Guillaume d'Ockham en accepte les données comme autant de faits positifs qui sont tels parce que Dieu, dans sa liberté et sa toute-puissance, les a voulus ainsi.

Les tâches pratiques de l'esprit

Il y avait place pour une pensée moins tournée vers la spéculation et plus attentive aux événements politiques et religieux. Le gouvernement des royaumes est une entreprise difficile en temps de crise. Le Grand Schisme ne pouvait trouver de solution sans beaucoup de diplomatie au service d'une idée claire. La réforme de l'Église ne pouvait se faire qu'avec des traités théoriques. L'encadrement pastoral et spirituel du peuple chrétien demandait du discernement et de la persévérance.

Gerson se consacre à ces tâches qui pouvaient paraître modestes[11]. Son horizon ne se limite pas à l'université. En octobre 1405, il prend la parole devant Charles VI et les premiers personnages du royaume dans le célèbre discours *Vivat rex* où il expose les principaux aspects d'un programme de gouvernement réformateur. Il est mêlé aux vicissitudes de la politique et fait condamner par l'université l'apologie du tyrannicide, composée par Jean Petit, à la suite de l'assassinat du duc d'Orléans à l'instigation du duc de Bourgogne. Il s'aliène ainsi définitivement le parti bourguignon. Il intervient plus encore dans les affaires religieuses. Dès qu'il est chancelier, il utilise tout le prestige de l'université pour mettre fin au Grand Schisme qui divise l'Église. Au concile de Constance, son autorité est considérable, autant à cause de sa qualité de représentant de l'Université de Paris que du roi de France. Avant sa mort, en 1429, il intervient une dernière fois dans les affaires politiques et religieuses en se prononçant pour le caractère divin de la mission de Jeanne d'Arc.

Gerson n'ignorait rien des débats théologiques qui étaient au goût du jour. Il reprochait à la théologie son abstraction excessive. Son ockhamisme se réduit à une répugnance devant tout réalisme intempestif qui traite trop hardiment de Dieu. La liberté et la toute-puissance de Dieu lui paraissent d'excellents principes de nature à décourager la vaine curiosité. Dans des traités plus directement philosophiques comme le *De concordia metaphysicae cum logica,* écrit en 1426, il soulignait ce qu'avaient d'incongru les démarches intellectuelles des universitaires qui tranchaient les problèmes de métaphysique avec des arguments logiques. Le bon ordre exigeait que le grammairien, le logicien et le philosophe s'en tiennent chacun à leur domaine et ne cherchent point à faire dire à une de ces disciplines plus qu'elle ne le peut. Discours pertinent encore que très peu au goût du jour[12].

C'est dans le domaine moral et spirituel que Gerson excelle. Curé de Saint-Jean en Grève à Paris, dès 1409, ses sermons en langue vulgaire montrent qu'il savait s'adapter à un auditoire populaire. Il y entrait une part d'improvisation autour d'une idée centrale simple, empruntée au *Pater noster,* au *Credo* ou à la liste des péchés capitaux. Certains de ses sermons sont dialogués, comme au théâtre. Les récits et les images y tiennent une grande place. Son enseignement se borne à l'exposé des grandes vertus morales et de leurs aspects les plus manifestes. Au concile provincial de Reims, en 1408, il avait rappelé que le premier devoir des curés était la prédication. De même, la formation du clergé à ses tâches pastorales est pour lui un souci constant. Il s'est occupé de fournir aux prêtres des manuels. Son *Opus tripartitum* est destiné à tous ceux qui ont des responsabilités spirituelles et spécialement aux curés. Il se compose de trois opuscules sur les commandements de Dieu, sur la pénitence et sur la bonne mort. Gerson trouvait souhaitable d'en afficher telle ou telle page dans les églises, les écoles ou les hôpitaux, partout où les chrétiens pouvaient en tirer profit. *L'Opus* eut une influence considérable, car plusieurs évêques le firent officiellement diffuser dans leur diocèse.

Il entendait aussi mettre une doctrine spirituelle à portée des âmes en quête de vie parfaite et lutter ainsi contre les faux mystiques. Gerson marque une réticence à l'égard de Ruysbroeck et de son école[13]. Pour les simples fidèles, il écrit en français *La Montagne de contemplation,* petit traité de l'amour de Dieu aux résonances affectives et *La Mendicité spirituelle,* dialogue de l'homme avec lui-même où la mendicité est celle de l'âme à la recherche de la grâce de Dieu.

Gerson s'est également efforcé de lutter contre les déviations du sentiment religieux. Il dénonce abondamment les superstitions de toutes sortes. Il attaque les pratiques magiques, l'astrologie, les amulettes. Il réprouve certaines déviations de la piété chrétienne comme la croyance que l'intervention de tel saint est le remède spécifique contre une maladie déterminée ou qu'il suffit d'entendre une messe pour ne pas devenir aveugle ce jour-là.

l'humanisme

Sur la pensée théologique effondrée et en plus des tâches pastorales inspirées par la piété, il y avait place pour une autre appréhension de la tradition culturelle et un autre usage des forces de l'esprit. On peut dater des années 1320-1330 les premières manifestations d'une nouvelle attitude à l'égard de l'héritage antique. L'humanisme parvient, en Italie, au plein épanouissement de ses tendances esthétiques, intellectuelles et spirituelles pendant les dernières décennies du XIVe siècle. Son audience s'accroît considérablement pendant le XVe et le mouvement se répand alors dans l'Europe entière.

L'humanisme se signale par un goût tout nouveau pour la langue latine dans sa pureté classique. Cette fascination est très précoce si on en croit Pétrarque. « Dès mon enfance, à un âge où tous les autres

bâillent encore sur Prosper ou Ésope, je m'appliquais aux écrits de Cicéron, soit par un instinct naturel, soit parce que j'y étais encouragé par mon père qui avait une grande vénération pour cet écrivain. À cet âge, je n'en pouvais rien comprendre ; la seule chose qui m'y attachait était une sorte de caresse des mots, la manière dont ils sonnaient, si bien que tout ce que je pouvais lire ou entendre d'autre me semblait rude et discordant[14]. »

Le choix était esthétique. Le latin cicéronien et la poésie latine paraissaient impropres à l'expression des questions les plus ardues et les plus subtiles. Or, la désintégration de la pensée spéculative médiévale rend ces discours futiles. L'humaniste qui refuse de lire les auteurs de traités pesants s'attache à des questions de morale et de politique qui peuvent s'exprimer dans la langue de Cicéron. Cette attitude est également celle de Gerson, chez qui elle se coordonne avec les tâches politiques et pastorales[15]. Il en va de même dans les milieux touchés par la *devotio moderna* où l'humanisme connaît un franc succès. Cette résurrection du beau langage n'est pas un retour en arrière et ne réduit pas les problèmes contemporains à ceux de l'Antiquité. Les humanistes ont une autre approche de la vie.

Ils recherchent avec passion ou font chercher pour eux les manuscrits copiés à l'époque carolingienne ou au XIIe siècle et présents dans les bibliothèques d'Europe. Ils sollicitent leurs amis, ils dépensent des fortunes et mettent un acharnement de collectionneur à retrouver des auteurs oubliés. Quelques exemples suffisent. Pétrarque explore, en 1345, le fond de la bibliothèque capitulaire de Vérone et y copie lui-même les *Lettres à Atticus* et les *Lettres à Quintus* de Cicéron. Cette même bibliothèque, grâce à la diligence de nombreux savants, livre rapidement des trésors : L'œuvre de Catulle, *l'Âne d'or* d'Apulée, *L'Histoire Auguste*, le *De re rustica* de Varron et bien d'autres auteurs en entier ou sous forme de fragments. En 1417, Poggio, qui s'est rendu au concile de Constance, retrouve dans la bibliothèque du monastère de Saint-Gall de nombreux ouvrages dont les œuvres de Quintillien et les *Silves* de Stace. Il découvre ailleurs Lucrèce dont on ne trouve pas de mention chez les auteurs médiévaux.

Entre la passion pour les textes des humanistes et l'intérêt des lettrés du XIIe siècle pour les mêmes ouvrages, il y a quelque différence. Les intellectuels du XIIe siècle y voyaient des textes scientifiques et philosophiques capables d'apporter de nouvelles connaissances, utilisables dans leurs propres élaborations. Pour les humanistes, les textes de l'Antiquité, même les ouvrages des philosophes, satisfont un goût pour l'exacte expression et pour le savoir. Ils aiment les auteurs pour ce qu'ils sont. La lecture historique prend le pas sur l'utilisation théologique. Une part du travail des humanistes est destinée à faciliter la découverte de ces textes. Ils cultivent l'étymologie et développent les premiers rudiments de la philologie. Le parti pris humaniste soulève des controverses assez vives. En 1378, Coluccio Salutati demanda à Guillaume Zonarini, de la chancellerie de Bologne, un Virgile complet. Ce dernier lui répondit qu'il emploierait mieux son temps à lire l'Écriture sainte. Salutati réplique par un éloge de Virgile, poète chrétien et prophète dont la quatrième églogue a annoncé l'Incarnation du Christ et qui a entrevu le mystère de la Trinité. C'était un discours tout à fait médiéval, étrange sous la plume d'un humaniste. La polémique n'en reste pas là. Le camaldule Giovanni de San Miniato veut également obtenir de Salutati qu'il renonce aux poètes. Intervient ensuite dans ce débat le dominicain Giovanni Dominici qui dénonce dans la *Lucula noctis*, achevée en 1405, le péril moral qu'il y a à mettre entre les mains des jeunes gens les œuvres d'Ovide et celles des poètes latins. Chemin faisant, il s'en prend à l'interprétation trop complaisante de certains aspects de la philosophie et de la morale des païens donnée par Salutati. Dominici qualifie de païens les auteurs anciens qui le sont réellement et refuse de les assimiler. Il estime qu'il est néfaste pour la foi de faire certaines lectures dans sa jeunesse.

On ne peut refuser à Giovanni Dominici et aux religieux une certaine clairvoyance. La résurrection des auteurs anciens pour eux-mêmes leur rend toute leur vigueur païenne que les commentaires théologiques

avaient émoussée. En dépit de la réponse de Salutati sur Virgile, la lecture humaniste des œuvres poétiques diffère considérablement du commentaire médiéval. Historique, critique, archéologique même, ce nouveau regard restitue à ces textes leur caractère païen, parce qu'il est indépendant des sentiments religieux. Le mythe médiéval de Virgile, mage et prophète, se disloque. La subtile transposition mystique et philosophique commencée avec Macrobe laisse place à une lecture grammaticale et rhétorique. Virgile est alors de nouveau païen. L'Antiquité est à la place que lui assignent l'histoire et la philologie.

À la remise en honneur du beau latin, les humanistes ajoutent l'étude du grec. La connaissance n'en avait jamais été totalement perdue au Moyen Âge et, depuis le XIIe siècle, ceux qui pouvaient le comprendre étaient de plus en plus nombreux. Pas cependant au point de trouver des professeurs et des traducteurs en dehors de quelques milieux étroits, tels que les ordres religieux mendiants disposant de couvents en Orient ou de marchands ayant longuement séjourné dans l'Empire byzantin[16]. Pétrarque a possédé un manuscrit d'Homère sans pouvoir le lire. Boccace avait essayé d'apprendre quelques bribes de grec du Calabrais Léonce Pilate qui l'avait enseigné pendant trois ans à Florence, vers 1360, sans grand succès semble-t-il, faute de compétence.

Par contre, de 1397 à 1400, Manuel Chrysoloras, un Byzantin fort savant et parlant latin, consacre trois années à l'enseigner à Florence. La ville n'avait rien négligé pour attirer et garder cet illustre personnage venu en Italie traiter les affaires du Basileus. Autour de la chaire de Chrysoloras se pressent tous les humanistes, des laïcs et des moines, des jeunes et des hommes mûrs, et même Coluccio Salutati qui a alors la soixantaine. Dès les premières années du XVe siècle, des humanistes italiens vont s'établir quelque temps à Byzance pour apprendre le grec aux meilleures sources et acheter des manuscrits. À leur retour, ils trouvent des chaires d'enseignement. Ainsi font parmi d'autres Guarino de Vérone et Filelfo qui enseignent le grec à Florence, avant de porter ailleurs leur savoir. De riches personnages, comme Pallas Strozzi, font venir de Byzance des savants pour leur enseigner la langue et la philosophie grecques.

Cette fréquentation des textes est une pédagogie réfléchie. Elle ouvre l'esprit à la compréhension de tous les phénomènes. Les clercs des XIe et XIIe siècles avaient bien compris le caractère propédeutique de la grammaire et de la rhétorique, ils avaient moins perçu qu'ils pouvaient apporter discernement et capacité de jugement. Les humanistes ont recours aux auteurs de l'Antiquité car ils en attendent une formation morale. Il ne s'agit pas d'apprendre une vérité, mais de former les jeunes gens par la fréquentation des grands hommes des temps passés. C'est l'exemple des vertus des païens qui doit former le courage, l'équité et la grandeur d'âme. L'histoire retrouve sa valeur exemplaire que la théologie spéculative avait estompée. Il faut accomplir des caractères et forger des héros. Une preuve supplémentaire en est fournie par la place qui revient aux divertissements et aux exercices du corps. L'idéal humain de la Renaissance, avec son équilibre de force et de savoir, s'élabore dans cette formation humaniste. La nouveauté est ici délicate à apprécier. Car il est certain que jamais l'entraînement physique n'a été négligé par les chevaliers tout au long du Moyen Âge, par contre, il paraît rarement lié au savoir ou à la culture littéraire.

Cette pédagogie par les textes antiques n'entend pas former des savants et des clercs, mais des citoyens ou des princes. À vrai dire, le système est très élitiste. Dans le meilleur des cas, il éduque un homme moderne, libéral, courageux, dégagé du souci des querelles religieuses devenues frivoles, et quelque peu sceptique. L'innovation tient autant à ce que cette pédagogie laisse de côté qu'à ses méthodes.

Humanisme et sentiment religieux

Les historiens ont souvent estimé que les sentiments naturalistes des humanistes comportaient une hostilité plus ou moins ouverte à l'égard de l'Église. On ne saurait douter de leur aversion pour la théologie scolastique. Laurent Valla a des paroles décisives : « Je loue en saint Thomas l'extrême subtilité de l'expression... mais je n'admire pas autant la soi-disant métaphysique, connaissances encombrantes qu'il vaudrait mieux ignorer parce qu'elles empêchent de connaître des choses meilleures. » Une position aussi tranchée n'est pas unanimement partagée. Il y a des théologiens dans les cénacles d'humanistes, autour de Frédéric d'Urbin par exemple. L'expérience religieuse des humanistes se forge au contact d'autres auteurs que les théologiens du Moyen Âge. Pétrarque avait déjà montré la voie en ne se séparant plus des *Confessions* de saint Augustin. Coluccio Salutati a pratiqué *La Cité de Dieu*. Les humanistes goûtent et citent saint Jérôme et saint Grégoire. Aux Pères latins viennent s'ajouter les Pères grecs. Ils renouent avec les œuvres chrétiennes antérieures à la théologie scolastique. Laurent Valla confronte des versions latines du Nouveau Testament avec le texte grec. Quelques humanistes vénitiens apprennent l'hébreu. On ne peut donc soupçonner ces hommes d'être des païens.

La critique historique peut passer pour moins innocente. L'œuvre de Laurent Valla est celle qui pose le plus clairement la question. Au terme d'une judicieuse analyse des textes, appuyée par une confrontation avec les monnaies et les faits du règne de Constantin, il affirme que la fameuse donation est un faux grossier et qu'elle ne peut fonder les prétentions temporelles de la papauté. La conclusion est moins originale qu'il n'y paraît. Dans l'entourage d'Otton III on savait déjà que ce texte était dû à un clerc de la chancellerie pontificale. Plus tard, les théologiens d'inspiration grégorienne avaient refusé les dispositions de la donation parce que la papauté, disposant de la plénitude du pouvoir, n'avait rien à recevoir de quiconque. Nicolas de Cues, en lisant les chroniques, était arrivé à la même conclusion négative quelques années auparavant. Chez Laurent Valla, la méthode de démonstration est neuve et fait apparaître une forme de critique nouvelle, positive et historique.

La morale pose peut-être plus de problèmes. Dans le *De professione religiosorum,* Laurent Valla entend montrer que les vœux n'ajoutent rien devant Dieu à ceux qui les prononcent, que l'état monastique est moins parfait que celui des laïcs qui demeurent dans le siècle, exposés à toutes les tentations et que ceux qui se dirigent selon leur conscience ont plus de mérite que ceux qui suivent une règle. Ces arguments réfutent les convictions médiévales sur la hiérarchie des genres de vie et les degrés de perfection. La vie active prend le pas sur la vie contemplative des moines. Bien des humanistes ne sont pas éloignés des idées de Laurent Valla. Il s'y glisse un curieux paradoxe, car l'Antiquité ne peut passer pour un temps d'apologie de la vie active. Aussi, l'opinion de Laurent Valla, incontestablement en rupture avec les convictions médiévales, est à mettre au compte de la modernité plus que de l'humanisme proprement dit. Le *De voluptate,* sous la forme complexe d'un dialogue, expose une philosophie morale teintée d'épicurisme qui n'a rien d'ailleurs de bas ou de vulgaire. Le bonheur et le plaisir sont les principes des actes humains. Laurent Valla s'en prend au stoïcisme chrétien et à ses orgueilleuses prétentions.

Les historiens ont pris en considération l'inconduite morale de certains humanistes pour étayer des affirmations sur leur incrédulité. Poggio a des bâtards, Filelfo entretient chez lui des courtisanes qu'il appelle ses muses. Tel autre fait l'éloge de la sodomie. Ces vices n'ont rien d'inédit. Il y a en sens inverse des chrétiens sincères. Gregorio Correr, poussé par la piété, entre dans les ordres. Comme au Moyen Âge, les sentiments religieux les plus sincères cohabitent avec le dévergondage. Pétrarque, qui ne parvenait pas à éloigner les tentations de la chair en dépit de sa qualité de clerc, tirait de ses longs débats intérieurs un supplément de conscience. Ses sentiments chrétiens sont sincères et se doublent d'une grande piété.

En donnant à leur réflexion morale des références antiques, les humanistes s'affranchissent apparemment des obligations religieuses. Or, leur comportement accepte un couronnement spirituel très proche des pratiques de piété venues de la *devotio moderna*. Il y a, chez eux, une rupture de la conception unitaire de l'homme chrétien de la théologie médiévale. La nouveauté est-elle là ? À vrai dire, cette cassure n'est pas leur fait. Elle était déjà acquise dans d'autres domaines. L'affranchissement des États contraint un chrétien qui sert un prince à admettre que le monde a ses propres lois qui ne sont pas celles de l'Église. La crise de la pensée spéculative ruine la théologie et renvoie chacun à sa piété personnelle intérieure. L'humanisme se situe dans ce contexte général. Il apparaît alors comme une pédagogie qui donne des fondements culturels à un comportement public et mondain.

Ce comportement coexiste d'autant plus facilement avec le christianisme que la vie religieuse authentique est conçue comme une attitude spirituelle. À l'intériorisation du christianisme correspond un plus grand affranchissement dans le comportement extérieur. C'est un nouvel équilibre qui se met en place faisant de l'homme noble un homme intérieur. Ce discours s'adressait à une étroite élite que les temps modernes se chargent d'élargir à tout ce qui compte dans la société.

1 R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés* à *Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977.

2 A. de Murait, « La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leyde, 1991, p. 256-272.

3 L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, trad. franc., Fribourg-Paris. 1993.

4 Le phénomène est très visible en architecture. *Cf*. R. Recht, *Les bâtisseurs des cathédrales gothiques*, Strasbourg, 1989.

5 Né en Écosse vers 1266, Jean Duns Scot entre vers 1281 chez les franciscains. Il étudie à Oxford, puis à Paris. Il enseigne dans ces deux universités. Envoyé à Cologne, il y meurt en 1308. Parmi ses œuvres sont authentiques : un commentaire sur les *Métaphysiques*, un traité *De primo principio*, et surtout les enseignements donnés à Oxford et à Paris, appelés respectivement *l'Opus oxoniense* et les *Reportata parisiensia*.

6 E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952.

7 A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996.

8 Né, vers 1290, dans le Surrey, en Angleterre, G. d'Ockham prend l'habit franciscain à Oxford où il fait ensuite ses études. En 1323, une action est engagée contre lui sur plainte du chancelier, alors qu'il n'est que bachelier formé. Il se rend à Avignon pour se justifier et découvre le problème de la pauvreté. Sa vie se confond alors à la lutte des franciscains contre Jean XXII. Il demeure auprès de Louis de Bavière même lorsque la cause de ce dernier est devenue désespérée. Il a peut-être accepté la réconciliation offerte par Clément VI. Il meurt en 1349.

9 C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Montréal, 1964.

10 Z. Kaluza, P. Vignaux, *Logique, ontologie et théologie au XIV*[e] *siècle. Preuve et Raison à l'Université de Paris*, Paris, 1984.

11 Fils de paysans, Jean le Charlier, appelé Gerson, est né, en 1363, près de Rethel dans le diocèse de Reims. L'université lui permet de faire une belle carrière. Il entre à quatorze ans au collège de Navarre. Il est docteur en 1392, alors qu'il atteint sa trentième année. Il est chancelier en 1395.

12 A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson : contribution à l'histoire des rapports de l'Humanisme et de la Théologie en France au début du XV*[e] *siècle*, Paris, 1942.

13 A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol., Paris, 1946-1959.

14 Pétrarque, *Rerum senilium libri*, XVI, 1.

15 G. Ouy, « L'humanisme du jeune Gerson », *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1980, p. 253-268.

16 J. Brams, W. Vanhamel, *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700*[e] *anniversaire de sa mort*, Louvain, 1989.

Conclusion

L'essor des études bibliques a mis en valeur tout ce que le christianisme tenait de ses origines juives : c'est-à-dire l'essentiel de son message religieux, un monothéisme exclusif porteur de salut, exigeant une morale personnelle. Le creuset originel est oriental et plus particulièrement sémitique. Or, le Nouveau Testament n'est pas venu détruire l'ancienne Alliance, mais l'accomplir. Cette affirmation tranchée permet de poser avec plus de rigueur un problème historique capital pour toute l'histoire de l'Occident : quelle adaptation le christianisme a-t-il accepté pour que sa difficile implantation dans un univers culturel étranger, le monde gréco-romain, se transforme en fin de compte en parfaite réussite ? Lorsque les empereurs tirent les conséquences politiques de la capacité des chrétiens à surmonter les persécutions, la paix fait apparaître une convergence entre le monde romain et la nouvelle religion. Elle s'approfondit avec le temps. Là où l'expérience n'est pas interrompue par les événements, dans l'Empire byzantin, la tradition gréco-latine se transforme assez pour se revêtir de ferveur chrétienne. La fusion est telle qu'il s'agit d'une civilisation au sens propre du terme.

En Occident, c'est avec l'acquis culturel, administratif et humain venu du monde romain que l'Église latine s'ouvre aux requêtes de peuples barbares porteurs de valeurs bien différentes. En dépit de ses qualités et de sa force attractive ce passé impérial et latin ne s'impose jamais entièrement. Il compose et fait naître un autre monde, prolongement du précédent et irrémédiablement nouveau. L'originalité du christianisme occidental au Moyen Âge tient aux mutations supplémentaires que la conversion des peuples barbares impose lorsqu'ils adoptent la foi chrétienne. L'empire carolingien, ce n'est pas Byzance. Or, l'Église latine n'en reste pas là. L'innovation y est constante et rapide. Elle s'amplifie, comme si dans les sociétés d'Europe occidentale, économiquement, militairement et culturellement dynamiques, les initiatives de toute espèce entraînaient le renouvellement spirituel. Mieux même, une part de ces nombreuses transformations revient directement à la religion elle-même, car les chrétiens en s'interrogeant sur leur vocation religieuse et sur leurs obligations morales ne cessent de remettre en cause ce qu'ils ont déjà bâti. Tout se passe comme si cette dernière adaptation du christianisme aux sociétés occidentales nées de la fusion du monde romain et des barbares comportait un ou plusieurs éléments de déséquilibre générateurs de recherche et de marche en avant. À l'image plutôt stable que donnent habituellement les religions, le christianisme occidental apporte un certain démenti. Il est marqué par une dynamique d'innovation politique et spirituelle qui n'a pas d'équivalent ailleurs. Son histoire témoigne d'une activité débordante, d'une vitalité jamais en défaut et d'une capacité de réforme qui ébranlent jusqu'aux fondements de la société. Les affrontements les plus violents, ceux qui opposent l'Église et les princes, et les exigences morales et religieuses les plus radicales, celles des réformateurs et des hérétiques, paraissent à l'origine de cette quête qui pousse sans cesse l'Occident vers de nouveaux horizons.

La spécificité de l'Europe est éclatante dès qu'on la considère à partir d'un autre monde culturel et religieux. Elle est par contre plus difficile d'analyser de l'intérieur, comme si les observateurs étaient trop immergés dans l'histoire dont ils sont issus pour en démêler les composantes. À Rome, la colonne Trajane surmontée de la statue de l'apôtre Pierre donne une idée beaucoup trop sommaire de cette greffe du christianisme sur la culture de l'Antiquité, car il ne s'agit que d'une superposition. Or, c'est d'une pénétration réciproque des traditions dans les domaines sociaux, intellectuels, artistiques et religieux

qu'il faudrait rendre raison.

Les faits sont peu discutables puisqu'ils s'étalent à longueur de traités savants en grec comme en latin, tant les auteurs chrétiens ont utilisé les païens. On s'est efforcé d'en mesurer les conséquences. Elles sont si nombreuses et si profondes que toute l'histoire en porte témoignage d'une manière ou d'une autre. Les diverses connaissances accumulées dans la science gréco-latine marquent fortement la pensée chrétienne. On le voit bien en anthropologie, car l'attente de la résurrection des morts chez les Juifs n'est pas l'équivalent de l'immortalité de l'âme des philosophes grecs. Or, les chrétiens combinent les deux intuitions. Les discussions médiévales, très théoriques il est vrai, sur la vision que l'âme a de Dieu dans l'éternité montrent que la noétique, science grecque par son origine, prend une place considérable dans l'explication d'une conviction venue d'ailleurs. On pourrait faire les mêmes remarques sur la cosmologie, car du récit de la Genèse au Timée de Platon le passage est acrobatique. Les connaissances ne sont pas seules en cause mais, de façon plus radicale, le mode même de la pensée. L'Antiquité apporte d'abord sa capacité propre à construire un raisonnement. Qu'y a-t-il de commun entre une discussion rabbinique sur l'interprétation d'un texte sacré et la dialectique d'un rhéteur latin ou d'un philosophe grec ? Les processus intellectuels sont étrangers l'un à l'autre, même si de bons esprits savent les utiliser tous les deux. Le mode de pensée originel du christianisme est juif. L'Église adopte très tôt les techniques de raisonnement du monde gréco-latin. Il ne s'agit pas d'un choix délibéré, mais d'une démarche naturelle, car les fondateurs de la pensée chrétienne ont été formés intellectuellement dans cet univers. Le monde gréco-latin est le leur et ils ne peuvent le renier fondamentalement.

D'une manière moins visible, l'Antiquité apporte au christianisme sa conception générale de la vie civilisée. Les premiers chrétiens, persuadés de la fin prochaine du monde, ne portaient pas grande attention à la société. Ils s'accommodaient des pouvoirs comme du statut des personnes, car ils étaient citoyens d'un autre monde. C'était socialement très négatif. Or, ils partagent avec les païens le cadre de vie. Ils ont la même nourriture et exercent les mêmes métiers. En dépit des mises en garde des milieux rigoristes, les chrétiens se rendent sur le forum, fréquentent les amphithéâtres et les thermes, participent à la vie civile et bientôt à la défense de l'Empire. À l'adoration d'un Dieu unique qui leur apporte le salut, ils ajoutent tous les impératifs de la vie sociale. Ils les abordent à travers la morale.

Monothéisme radical et spirituel, le christianisme était destructeur de tout le sacré parsemé dans les bois, les eaux, les champs et les villes. Il ne percevait pas tout ce qui marquait les variations locales d'une présence divine multiforme dans le monde. Il répugnait aux sacrifices. Il ridiculisait la consultation des dieux, les songes et les visions, les pratiques magiques. Il s'opposait à toute statuaire et n'était pas acquis par principe à un art figuratif. Le monde des chrétiens était soumis de façon uniforme au gouvernement d'un Dieu unique, présent de manière équivalente partout et parfaitement spirituel. Les temples et les rites étaient sans utilité puisqu'on devait adorer Dieu en parole et en vérité. C'était faire bon marché des perceptions religieuses élémentaires qui s'exprimaient dans le paganisme et qu'il est difficile de réduire car elles sont à la racine psychologique de toute religion. Elles retrouvent progressivement droit de cité dans le christianisme. L'Église capte toutes les pulsions religieuses et s'efforce de les évangéliser. Elle récupère les lieux de culte et leur donne une valorisation religieuse. Elle adopte la figuration et tout l'art qui en découle. Elle développe le culte des saints et accepte les reliques. Elle fournit de bonnes raisons issues de son propre fond religieux à ces changements. On est en droit de se demander si ce sauvetage n'est pas le fait d'un héritage païen indélébile et assumé. Un monothéisme intransigeant n'a pas toujours assez de souplesse pour récupérer tous les éléments d'une civilisation, y

compris ses composantes religieuses élémentaires.

L'absorption par le christianisme de divers apports du monde barbare ne fait pas de doute non plus. Elle concerne surtout la vie sociale et les convictions sous-jacentes à une sensibilité. On les identifie dans le domaine de la religion populaire, car la résistance à la christianisation fournit quelques éléments de réflexion[1]. De même, la pénétration des idéaux guerriers dans le christianisme est certainement une des conséquences de la conversion de ces peuples[2]. Il est difficile de croire une telle énumération exhaustive tant la société médiévale paraît conserver des pans entiers de pratiques sociales germaniques. L'Empire carolingien, en dépit des références antiques dont il se pare, tient sa force de l'exercice d'un pouvoir dont l'origine est barbare.

Le christianisme s'est installé dans la société du Bas-Empire avec ce qu'elle comportait d'arbitraire et de domination abruptement aristocratique, il a contribué à la fusion de ce monde avec l'univers guerrier des barbares, puis il a largement participé à l'organisation d'une nouvelle société où le sacré est continuellement présent. Pendant tout ce temps, il n'a jamais cessé de faire référence à l'Écriture sainte comme au fondement de la société à laquelle il participait. Certes, les grandes affirmations chrétiennes sur le salut franchissent les siècles. Elles permettent aussi d'en juger les réalisations. Avec le temps, cette adaptation au monde et ces principes paraissent de plus en plus incompatibles. Les premières ruptures sont provoquées par une réflexion sur le pouvoir et sur la possession des richesses. Les crises atteignent d'abord les structures sociales.

L'adaptation plus proprement intellectuelle que le christianisme a accomplie dans le monde gréco-latin est mise en cause plus tardivement, à la fin du XIII[e] siècle, lorsque l'Église est en quête d'une pensée plus chrétienne. La pensée naturalisme qu'elle avait en fin de compte adoptée ne résiste pas à l'affirmation d'un Dieu transcendant.

La critique de l'immersion de l'Église dans le monde et de son positivisme naturaliste dans la vie intellectuelle vient de ses convictions religieuses les plus foncières. Le christianisme latin a construit en Occident une société et une culture qui n'ont pas résisté au rappel des principes du Nouveau Testament.

1 *Cf*. par ex. les remarques de R. Manselli, *La religion populaire,* Paris, 1979, p. 400-401.

2 J. Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien,* Paris, 2001.

Bibliographie

Introduction

Blanchetière Fr., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien,* Paris, 2001.

Cazelles H., *Naissance de l'Église : secte juive rejetée ?,* Paris, 1968.

Cullmann O., *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie,* Neuchâtel, 1952.

Daniélou J., *Théologie du judéo-christianisme,* Paris-Tournai, 1958.

Hauser H., *L'Église à l'âge apostolique. Structures et évolutions des ministères,* Paris, 1996.

Jonas H., *La religion gnostique,* trad. franç., Paris, 1978.

Jungmann).A., *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand,* Paris, 1962.

Neusner J., *Le judaïsme à l'aube du christianisme,* trad. franç., Paris, 1986.

Oesterley W.E., *The jewish Background of the christian Liturgy,* Oxford, 1925.

Pétrement S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme,* Paris, 1984.

Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens etjuifs dans l'Empire romain,* Paris, 1964.

Simon M., Benoît A., *Le judaisme et le christianisme antique,* Paris, 1968.

Tardieu M.T., Dubois J.D., *Introduction à la littérature gnostique,* Paris, 1986.

Trocmé E., *L'enfance du christianisme,* Paris, 1997.

PARTIE 1

Chapitre 1

Alföldi A., *The Conversion of Constantine and Pagan Rome,* Oxford, 1969.

Barnes T.D., *Constantine and Eusebius,* Cambridge Mass. Londres, 1981.

Brown P., *Genèse de l'Antiquité tardive,* trad. franç., Paris, 1983.

Fraschetti A., *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana,* Rome-Bari, 1999.

Heim Fr., *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose,* Paris, 1992.

Jones A.H.M., *Constantine and the Conversion of Europe,* Toronto, 1978.

Mac Mullen R., *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir,* trad. franç., Paris, 1991.

Mazzarino S., *La fin du monde antique,* Paris, 1973.

Paschoud Fr., *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident romain à l'époque des grandes invasions,* Neuchâtel, 1967.

Chapitre 2

Bayet J., *Histoire de la religion romaine*, 2e éd., Paris, 1969.

Bernand A., *Sorciers grecs,* Paris, 1991.

Carcopino J., *Aspects mystiques de la Rome païenne,* Paris, 1942.

Cumont F., *Lux perpetua,* Paris, 1949.

Dodds E.R., *Les Grecs et l'irrationnel,* trad. franç., Paris, 1965.

Dumézil G., *Les dieux souverains des Indo-Européens,* Paris, 1977.

Festugière A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste,* 3 vol., 2e éd., Paris, 1981-1983.

– *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* 2e éd., Paris, 1981.

– *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.

Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Paris, 1973.

Mac Mullen R., *Le paganisme dans l'Empire romain,* trad. franç., Paris, 1987.

Malaise M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie,* Leyde, 1972.

Turcan R., *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles, 1967.

– *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 1981.

– *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, 1992.

Chapitre 3

Brown P., *Le culte des saints, trad.* franç., Paris, 1996.

– *Le renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. franç., Paris, 1995.

Bultmann R., *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques,* trad. franç., Paris, 1950.

Delehaye H., *Les origines du culte des martyrs,* 2e éd., Bruxelles, 1933.

– *Les légendes hagiographiques,* 3e éd., Bruxelles, 1927.

Dodds E.-R., *Pagan and Christian in a Age of Anxiety,* Cambridge, 1965.

Vogüé A. de, *Le monachisme en Occident avant saint Benoît,* Abbaye de Bellefontaine, 1998.

– *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité,* 5 vol. Paris, 1991-1998.

Chapitre 4

L'art chrétien

Belting H., *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art,* trad. franç., Paris, 1998.

Crippa, M.A., Zibawi, M., *L'art paléochrétien,* trad. franç., Paris, 1998.

Duval, N. (sous la dir.), *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris, 1991.

Grabar A., *Le premier art chrétien,* Paris, 1966.

– *Les voies de la création en iconographie chrétienne,* Paris, 1976.

Krautheimer R., *Rome, portrait d'une ville, 312-1308,* trad. franç., Paris, 1999.

Tristan F., *Les premières images chrétiennes,* Paris, 1996.

La culture chrétienne

Braun R., *Deus christianorum,* Paris, 1962.

Fredouille J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique,* Paris, 1972.

Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* Paris, 1995.

– *Porphyre et Victorinus,* Paris, 1968.

Marrou H.-L, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris, 1958.

Meslin M., *Le christianisme dans l'Empire romain,* Paris, 1970.

Pépin J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris, 1958.

Rahner H., *Mythes grecs et mystère chrétien,* trad. franç., Paris, 1954.

Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église* de *Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.

PARTIE 2

Chapitre 1

Atsma H. (sous la dir.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850, 2* vol., Sigmaringen, 1989.

Beaujard B., *Le culte des saints en Gaule,* Paris, 1999.

Cardot F., *L'espace et le pouvoir. Étude sur l'Austrasie mérovingienne*, Paris, 1987.

Dagens C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne,* Paris 1977.

Ewig E., *Die Merowinger und das Frankenreich,* Stuttgart, 1988.

Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths,* Turnhout, 2000.

Gauthier N., *L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris, 1980.

Heuclin J., *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord,* Lille, 1988.

Palol P. de, Ripoll G., *Les Goths, Ostrogoths et Wisigoths en Occident, Ve-VIIIe siècle,* trad. franç., Paris, 1990.

Pontal O., *Histoire des, conciles mérovingiens,* Paris, 1989.

Riché P.(sous la dir.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin,* Paris, 1993.

Rouche M. (sous la dir.), *Clovis. Histoire et mémoire,* 2 vol., Paris, 1997.

Rouche M., *Clovis,* Paris, 1996.

Salin E., *La civilisation mérovingienne,* 4 vol, Paris, 1950-1959.

Tessier G., *Le baptême de Clovis,* Paris, 1964,

Chapitre 2

Blair P.H., *The World of Bede,* 2e éd., Cambridge, 1990.

Brunhölzl Fr., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge,* trad. H. Rochais, Turnhout, 1990.

Dreuille Ch. de (sous la dir.), *L'Église et la mission au VIe siècle,* Paris, 1999.

Gougaud L., *Les chrétientés celtiques,* Paris, 1911 (traduction anglaise revue et augmentée, *Christianity in Celtic Lands,* Londres, 1932).

Henry Fr., *L'art irlandais,* t. 1, Saint-Léger-Vauban, 1963.

Kenney J.F., *The Sources of the early history of Ireland : Ecclesiastical*, 2e éd. avec compléments par L. Bieler, New York, 1966

Loyer O., *Les chrétientés celtiques,* Paris, 1965.

Masai F., *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise,* Bruxelles-Anvers, 1947.

Nordenfalk C., *Manuscrits irlandais et anglo-saxons,* Paris, 1977.

Vogel C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge,* Paris, 1969.

– *Les* libri paenitentiales, Turnhout, 1978.

– *En rémission des péchés,* Londres, 1994.

Chapitre 3

Arquillière H.X., *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, 2e éd., Paris, 1956.

Brunhölzl F., *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge,* t. 1, vol. 2 : *l'époque carolingienne,* trad. franç., Turnhout, 1991.

Chelini J., *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne,* Paris, 1991.

Dévisse J., *Hincmar, archevêque de Reims* (845-882), 3 vol., Genève, 1975.

Duchesne L., *Les premiers temps de l'État pontifical,* 3e éd., Paris, 1911.

Fichtenau H., *L'empire carolingien,* trad. franç., Paris, 1958.

Folz R., *Le couronnement impérial de Charlemagne,* Paris, 1964.

Heitz C., *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne,* Paris, 1963.

Heitz C., *L'architecture religieuse carolingienne*, Paris, 1980.

Hubert J., Porcher J., Volbach W.F., *L'Europe des invasions*, Paris, 1967.

– *L'empire carolingien*, Paris, 1968.

Le Jan R., *Famille et pouvoir dans le monde franc*, Paris, 1995.

Mac Kitterick R., *The frankish Church and the carolingian Reform* (789-895), Londres, 1977.

Nelson J.L., *Charles* le Chauve, trad. franç., Paris, 1994.

Riché P., *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*, 2e éd., Paris, 1989.

– *La vie quotidienne dans l'empire carolingien*, Paris, 1973.

Wallach L., *Alcuin and Charlemagne. Studies in carolingian History and Literature*, Ithaca, 1959.

Zumthor P., *Charles le Chauve*, Paris, 1957.

Chapitre 4

Barthélemy D., *L'an mil et la paix de Dieu*, Paris, 1999.

Cuvillier J.-P., *L'Allemagne médiévale*, Paris, 1979.

Corbet P., *Les saints ottoniens*, Sigmaringen, 1986.

Folz R., *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, 1950.

– *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris 1953.

– *La naissance du Saint-Empire*, Paris, 1967.

Grodecki L., Mütherich F., Taralon J., Wormald F., *Le siècle de l'an Mil*, Paris, 1973.

Hallinger K., *Gorze Kluny. Studien zu den monastischen Lebenformen und gegensätzen im Hochmittelalter*, 2 vol., Rome, 1951.

Heath R.G., *Crux imperatorum philosophia*, Pittsburgh, 1976,

logna-Prat D., *Agni immaculati*, Paris, 1988,

Letonnelier G., *L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège*, Paris, 1923.

Pacaut M., *L'ordre de Cluny*, Paris, 1986.

Riché P., *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mille*, Paris, 1987.

Rosenwein B.H., *To be the Neighbor of saint Peter. The social Meaning of Cluny's Property*, 909-1049, Ithaca, 1989.

PARTIE 3

Chapitre 1

Arquillière H.X., *Saint Grégoire VII, essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934.

Cowdrey H.E.J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.

Erdmann C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935.

Fliche A., *La réforme grégorienne*, 3 vol., Paris-Louvain, 1924-1937.

Flori J., *La première croisade. L'Occident chrétien contre l'islam*, 3e éd., Bruxelles, 2001.

Fornasari G., *Medioevo riformato del secolo XI*, Naples, 1996,

II Monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122), Atti della settimana internazionale di studio, Milan, 1971.

La reforma gregoriana e l'Europa, Congresso internazionale, Salerno, 1985, 2 vol., Rome, 1989.

Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade, Rome, 1997.

Morghen R., *Gregorio VII*, 2e éd., Palerme, 1974

Pacaut M., *La théocratie, l'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1957.

Rousset P., *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel, 1945.

Southern R. W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, 1990.

Tellenbach G., *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart, 1936.

Violante C., *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, t. 1 : *Le premesse*, Rome, 1955.

Chapitre 2

Blumenthal U.-R., *The early Councils of Pope Paschal II, 1100-1110*, Toronto, 1978.

Boussard)., *Le gouvernement d'Henri II Plantagenêt*, Abbeville, 1956.

Brooke Z.N., *The english Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, Cambridge, 1931.

Cantor N.F., *Church, Kingship and Lay Investiture in England*, Princeton, 1958.

Cheney C.R., *Pope Innocent III and England*, Stuttgart, 1976.

Decarreaux J., *Normands, papes et moines en Italie méridionale et en Sicile*, Paris, 1979.

Fliche A., *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne*, dans *Histoire de l'Église* par A. Fliche et V. Martin, t. 8, Paris, 1946.

Fliche A., Foreville R., Rousset J., *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III*, dans *Histoire de l'Église* par A. Fliche et V. Martin, t. 9, 2 vol., Paris, 1948-1953.

Fliche A., Thouzellier Ch., Azais Y., *La chrétienté romaine (1198-1274)*, dans *Histoire de l'Église* par A. Fliche et V. Martin, t. 10, Paris, 1950.

Grosse R. (éd.), *L'Église de France et la papauté* (*Xe-XIIIe* siècle), Bonn, 1993.

Kantorowicz E., *L'empererеur Frédéric II*, trad. franç., Paris, 1987.

Kupper J.-L., *Liège et l'Église impériale aux XIe-XIIe siècles*, Paris, 1982.

Maccarrrone M., *Studio su Innocenzo III*, Padoue, 1972.

Pacaut M., *Alexandre III. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956.

– *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France (1137-1180)*, Paris, 1957.

Southern R.W., *L'Église et la société dans l'Occident médiéval,* trad. franç., Paris, 1987.

Strayer J.R., *Les origines médiévales de l'État moderne,* Paris, 1979.

Vauchez A., *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dans *Histoire du christianisme,* t. V, Paris, 1993.

Waley D., *The papal State in the Thirteenth Century,* Londres, 1961.

Chapitre 3

Auberger J.-B., *L'unanimité cistercienne primitive mythe ou réalité ?,* Achel, 1986.

Beck B., *Saint Bernard de Tiron, l'ermite, le moine et le monde,* Cormelles-le-Royal, 1998.

Becquet)., *Les chanoines réguliers au Moyen Âge,* Londres, 1985.

Bernard de Clairvaux, histoire, mentalités. spiritualité, Paris, 1992.

Bligny B., *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles,* Grenoble, 1960.

Bredero A.H., *Études sur la* Vita prima *de saint Bernard,* Rome, 1960.

Châtillon J., *Le mouvement canonial au Moyen Âge,* Paris-Turnhout, 1992.

Dalarun J., *François d'Assise ou le pouvoir en question,* Bruxelles, 1998.

Esser K., *Anfänge* und *ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder,* Leyden, 1966.

Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana, Turin, 1997.

L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Milan, 1965.

La naissance des chartreuses, Grenoble, 1986.

La vita comune del clero nei secoli XI e XII, 2 vol., Milan, 1962.

Leclercq J., *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits,* 4 vol., Rome, 1962-1987.

Locatelli R., *Sur les chemins de la perfection*, Saint-Étienne, 1992.

Mahn J.B., *L'ordre cistercien et son gouvernement,* 2e éd., Paris, 1951.

Manselli R., *San Francesco d'Assisi,* Rome, 1980.

Moolenbroek J. van, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny,* Assen-Maastricht, 1990.

Petit F., *Norbert et l'origine de Prémontré,* Paris, 1981.

Vicaire M.-H., *L'imitation des Apôtres,* Paris, 1963.

– *Histoire de saint Dominique,* 2 vol., Paris, 1957.

Chapitre 4

Anciaux P., *Le sacrement de pénitence,* Louvain-Paris, 1957.

Aubrun M., *La paroisse en France des origines au XVe siècle,* Paris, 1986.

Audisio G., *Les Vaudois : naissance, vie et mort d'une dissidence,* Aix-en-Provence, 1989.

Autour de la première croisade, Paris, 1996.

Borst A., *Les Cathares*, Paris, 1974.

Demurger A., *Chevaliers du Christ. Les ordres religieux militaires au Moyen Âge*, Paris 2002.

Duby G., *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, 1981.

Flandrin J.-L., *Un temps pour embrasser, aux origines de la morale sexuelle occidentale*, Paris, 1983.

Flori J., *Guerre sainte, jihad, croisade*, Paris, 2002.

– *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*. Paris, 2001.

Gaudemet J., *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987.

Grandjean M., *Laïcs dans l'Église*, Paris, 1994.

La paroisse en Languedoc (XIIe-XIVe s.), Cahiers de Fanjeaux, t. 25, Toulouse, 1990.

Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade, Rome, 1997.

Le mouvement confraternel au Moyen Âge : France, Suisse, Italie, Rome-Lausanne, 1987.

Manselli R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Rome, 1975.

Mazel F., *La noblesse et l'Église en Provence fin X^e^ début XIVe*, Paris, 2002.

Merlo G.G. *Valdesi e valdismi medievali*, Turin, 1984.

Michaud-Quentin P., *Sommes de casuistique et manuels de confession du XIIe au XIVe siècle*, Namur, 1961.

Mollat M., *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978.

Molin J.-B., Mutembe P., *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, Paris, 1974.

Sigal P., *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, 1974.

Vauchez A., *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987.

Chapitre 5

Abélard en son temps, Paris, 1981.

Bianchi L., *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris*, Paris, 1999.

Brizzi G.P., Verger J., *Le università dell' Europa*, 6 vol., Cinisello-Balsamo, 1990-1995.

Chenu M.D., *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957.

– *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954.

Focillon H., *Art d'Occident*, 3e éd., Paris, 1955.

Ghellinck J. de, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 2e éd., Bruxelles-Bruges-Paris, 1955.

Gilson E., *Héloïse et Abélard*, 3e éd., Paris, 1964.

Jolivet J., *Abélard*, Paris, 1969

– *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1969.

Le Goff J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, 2[e] éd., Paris, 1985.

Lemoine M., *Théologie et platonisme au XII[e] siècle*, Paris, 1998.

Panofsky E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. franç., Paris, 1967.

Paul J., *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1998.

– *L'Église et la culture en Occident, IX[e]-XII[e] siècles*, 2 vol., Paris, 1986.

Pierre Abélard, Pierre le Vénérable, les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII[e] siècle, Paris, 1975.

Verger J., *La renaissance du XII[e] siècle*, Paris, 1997.

– *Les universités au Moyen Âge*, 2[e] éd., Paris, 1999.

Verger J. (dir.), *Histoires des universités en France*, Toulouse, 1986.

Vernet A. (dir.), *Les bibliothèques médiévales du V[e] siècle à 1530*, Paris, 1989.

Weispheipl J.A., *Frère Thomas d'Aquin*, trad. franç., Paris, 1993.

Wirth J., *L'image à l'époque romane*, Paris, 1999.

PARTIE 4

Chapitre 1

Autrand F., *Pouvoir et société en France, XIV[e]-XV[e] siècle*, Paris, 1974.

Beaune C., *Naissance de la nation France*, Paris, 1985.

Black A.J., *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, (1430-1450)*, Cambridge, 1970.

Cazelles R., *La Société politique et la crise de la royauté sous Philippe VI de Valois*, Paris, 1958.

Favier J., *Philippe le Bel*, Paris, 1978.

– *La guerre de Cent Ans*, Paris, 1980.

Folz R., *L'idée d'Empire en Occident du V[e] au XIV[e] siècle*, Paris, 1953.

Fowler K.A., *Le siècle des Plantagenêts et des Valois. La lutte pour la suprématie 1328-1498*, Paris, 1968.

Guenée B., *Tribunaux et gens de justice dans le baillage de Senlis à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1963.

– *Un meurtre, une société. L'assassinat du due d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, 1992.

Krynen J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII[e]-XV[e] siècle*, Paris, 1993.

Lagarde G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 2[e] éd., 5 vol., Paris-Louvain, 1956-1970.

Léonard E.G., *Les Angevins de Naples*, Paris, 1954.

Rivière J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1926.

Strayer J.R., *Les origines de l'État moderne*, Paris, 1979.

Ullmann W., *Medieval Papalism. The political Theories of the Medieval Canonists,* Londres, 1949.

Wilks M.J., *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages,* Cambridge, 1963.

Chapitre 2

Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon, Rome, 1990.

Delaruelle E., Labande E.-R., Ourliac P., *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire,* dans Fliche A. et Martin V., *Histoire de l'Église*, t. 14, 2 vol., Paris, 1962-1964.

Demurger A., *Vie et mort de l'ordre du Temple,* Paris, 1985.

Gazzaniga J.-L., *L'Église du Midi à la fin du règne de Charles VII,* Paris, 1976.

Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident, Paris, 1980.

Gill J., *Constance et Bâle-Florence,* Paris, 1965. Histoire des conciles œcuméniques t. 9.

Guillemain B., *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société,* Paris, 1966.

– *La politique bénéficiale du pape Benoît XII*, Paris, 1952.

Manselli R., *Spirituels et béguins du Midi,* trad. franç., Toulouse, 1939.

Martin V., *Les origines du gallicanisme*, 2 vol., Paris, 1939.

Menache S., *Clement V,* Cambridge, 1998.

Mollat G., *Les papes d'Avignon, (1305-1378),* 10e éd., Paris, 1965.

Moorman J., *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517,* Oxford, 1968.

La papauté d'Avignon et le Languedoc (1316-1342), Cahiers de Fanjeaux, t. 26, Toulouse, 1991.

Rapp F., *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, 2e éd., Paris, 1980.

Tierney B., *Fondations of the Conciliar Theory. The Contribution of the MedievalCanonists from Gratian to the Great Schism,* Cambridge, 1955.

Chapitre 3

Ancelet-Hustache J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane,* Paris, 1956.

Angela da Foligno, terziaria francescana, éd. E. Menesto, Spolète, 1992.

Bizet J-A., *Henri Suso et le déclin de la scolastique,* Paris, 1946.

Épiney-Burgard G., *Gérard Grote et les débuts de la dévotion moderne,* Wiesbaden, 1970.

Fawtier R., Canet L., *La double expérience de Catherine Benincasa*, 3e éd., Paris, 1948.

Hagiographie et culte des saints en France méridionale, Cahiers de Fanjeaux, n° 37, Toulouse, 2002.

Lerner R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972.

Les mouvances laïques des ordres religieux, Saint-Étienne, 1996.

Libera A. de, *La mystique rhénane,* 2e éd., Paris, 1994.

Schmitt j.-C., *Mort d'une hérésie : l'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle,* Paris-La Haye, 1978.

Vauchez A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge,* Rome, 1981.

Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno, éd. C. Schmitt, Pérouse, 1987.

Wilmart A., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin,* Paris, 1932.

Chapitre 4

Adam P., *La vie paroissiale en France au XIVe siècle,* Paris, 1964.

Aubrun M., *La paroisse en France des origines au XVe siècle,* Paris, 1986.

Bernard Gui et son monde, Cahiers de Fanjeaux, t. 16, Toulouse, 1981.

Binz L., *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève, 1378-1450,* Genève, 1973.

Boisset L., *Un concile provincial au XIIIe siècle, Vienne 1289,* Paris, 1973.

Chiffoleau J., *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge,* Rome, 1980.

Coulet N., *Les visites pastorales*, Turnhout, 1977.

Delaruelle E., *La piété populaire au Moyen Âge,* Turin, 1975.

Fournié M., *Le ciel peut-il attendre ? : le culte du purgatoire dans le Midi de la France (v.1320-v.1520)*, Paris, 1997.

Gordon Leff J., *Heresy in the Later Middle Age,* 2 vol., Manchester, 1967.

Marandet M.-C., *Le souci de l'au-delà : la pratique testamentaire dans la région toulousaine (1300-1450)*, 2 vol., Perpignan, 1998.

Martin H., *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge,* 1350-1520, Paris, 1988.

Paravy P., *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné,* 2 vol., Rome, 1993.

La paroisse en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux, t. 25, Toulouse, 1990.

Pontal O., *Les statuts synodaux*, Turnhout, 1975.

Rapp F., *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, 2e éd., Paris, 1980.

– *Réformes et Réformation à Strasbourg,* (1450-1525), Paris, 1975

Tenenti A., *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle,* Paris, 1952.

Toussaert J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge,* Paris, 1963.

Chapitre 5

Bérubé C., *De l'homme à Dieu, selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi,* Rome, 1983.

Bozzolo C., Ornato E., *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV*[e] *siècle*, Paris, 1992.

Chastel A., *Art et religion dans le Renaissance italienne*, Paris, 1945.

Dotti V., *Petraca e la scoperta della coscienza moderna*, Milan, 1978.

Garin E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.

– *Moyen Âge et Renaissance*, trad. franç., Paris, 1989.

Gordon Leff J., *The Dissolution of the Medieval Outlook : An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*, New York, 1976.

Guelluy G., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*, Louvain, 1947.

Kaluza Z., *Les querelles doctrinales à Paris, nominalistes et réalistes aux confins du XIV*[e] *et du xv siècle*, Bergame, 1988.

Rotondi Secchi L., *L'educazione e la formazione intelletuale nell' étà dell' Umanesimo*, Milan, 1992.

Verger J., *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1997.

Vignaux P., *Nominalisme au XIV*[e] *siècle*, Montréal-Paris, 1948.